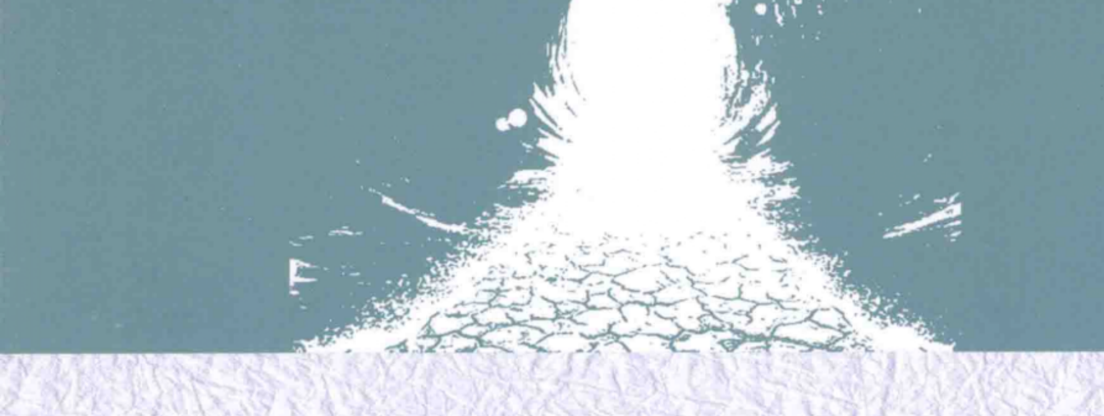


人的精神结构及其现代批判

——当代中国人的精神世界重构之思

王海滨 著

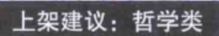
新 华 出 版 社



人的精神结构
及其现代批判

——当代中国人的精神世界重构之思

选题策划：刘志宏
责任编辑：刘志宏
投稿信箱：49565280@qq.com
封面设计：李尘工作室



上架建议：哲学类

ISBN 978-7-5166-1427-3



定价：20.00元

人的精神结构及其现代批判

——当代中国人的精神世界重构之思

王海滨 著

新 华 出 版 社

图书在版编目（CIP）数据

人的精神结构及其现代批判 / 王海滨著.
—北京：新华出版社，2014.12
ISBN 978-7-5166-1427-3
Ⅰ.①人… Ⅱ.①王… Ⅲ.①精神文明建设—研究
Ⅳ.①B824
中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第002619号

人的精神结构及其现代批判
作　　者：王海滨

出 版 人：张百新　　选题策划：刘志宏
责任编辑：刘志宏　　责任印制：廖成华
封面设计：李尘工作室

出版发行：新华出版社
地　　址：北京石景山区京原路8号　　邮　　编：100040
网　　址：http：//www.xinhuapub.com　　http：//press.xinhuanet.com
经　　销：新华书店
购书热线：010-63077122　　中国新闻书店购书热线：010-63072012

照　　排：钟铉工作室
印　　刷：北京新魏印刷厂

成品尺寸：170mm×240mm
印　　张：9.75　　字　　数：150千字
版　　次：2015年3月第一版　　印　　次：2015年3月第一次印刷

书　　号：ISBN 978-7-5166-1427-3
定　　价：20.00元

图书如有印装问题请与出版社联系调换：010-63077101

内容摘要

总体线索：现代性的精神批判→“一体六维”的内在精神结构分析和应用→现代性的精神重构→精神现代化。

现代化何尝不是一把双刃剑？文化理应与现代化（无论其处于上升期、平稳期还是矛盾凸显期）始终保持一定的“间距”，以在“若即若离”中时刻保持理性的反思与批判。现代化需要文化批判以保持自我更新，文化批判也需要融入与塑造精神家园以取得根深蒂固的支撑并获得自身逻辑的实效。现代化的总体性更是不可缺少现代性的精神批判，以及作为其理想结果出现的成为现代性的基本构件与逻辑支撑的精神现代化。这就要求我们从现代性的文化批判深入到现代性的精神批判。所谓现代性的精神批判，不是现代性的实证性分析，而是对现代性的反思与批判；不是对现代性的精神现状的全盘否定，而是在辩证批判中着重揭示问题所在；不是在返回传统或走向后现代的诉求中拒斥或超越现代性，而是通过现代性的自我批判或内部批判推动其自我发展与自我完善；不是现代性的总体性批判或诸如经济批判、政治批判、社会批判等其他方面的批判，而是从现代性的文化批判深入到精神批判。当然，所谓精神批判，既蕴涵着对精神现状的不满及批判立场，是通过不断地“纠偏”，使人类历史进程始终处于理性的监督之下而不至于误入歧途，又自然延伸出通过精神重建寻求出路的思维与取向。

如果说，在总体性的现代化建设中，选择作为现代性自我发展与自我完善的文化批判与文化建设这一主题，是知识分子的本职使然。那么，哲学思维方式的反思性、批判性和超越性，则要求我们不仅要“走向历史的深处”与“走向现实的深处”，而且要“走向精神的深处”，进而关注

现代化进程中人们的精神世界问题，并探寻现代性的精神批判与精神重建之路。同时，现实生活世界及其产生的根本问题，既需要哲学深邃而有洞察力的目光的关注，也是哲学不断发展的原动力。现代性的精神批判与精神重建等问题同样需要哲学的关注，也是哲学展示其生命力的舞台。这就需要我们推动以哲学的方式关注人的精神世界与哲学理论创新之间的关联和互动。这种不是研究“哲学中的问题”而是研究“问题中的哲学”的理路，既可以避免“没有思想的哲学”（只研究哲学），又可以避免“没有哲学的思想”（只研究问题）。

在从现代性的文化批判深入到现代性的精神批判，并经过从价值取向到结构逻辑的坐标转移之后，通过对内在精神世界剥茧抽丝般的缜密分析与条分缕析式的结构梳理，本文把重建精神世界导向重构精神世界，以“重构”的方式深化、推进和完成“重建”。这里基于面向“中国问题”的人学研究理路，通过“结构分析论→结构应用论→结构辩证论”的主体内容，致力于当代中国人的精神世界重构之思。

现代化进程对当代中国人的精神世界，既有积极作用又有消极效应。文章首先是从“居安思危”的问题意识与忧患意识出发，揭示现代性对当代中国人的精神世界的冲击及相应的精神生活困境。这里从历史境遇、现实困境和发展需要出发，提出了重建当代中国人的精神世界这一“中国问题”。

构划内在精神世界的结构图式是重构精神世界的逻辑原点。在这里，依据涵摄因素的不同、遵循逻辑的不同和适应原理的不同，本文初步提出了分析内在精神世界的结构框架——“一体六维”的内在精神结构。具体来说，欲求世界：满足逻辑与苦乐原理；情感世界：愉悦逻辑与爱憎原理；认知世界：科学逻辑与真假原理；评价世界：规范逻辑与应实原理；伦理世界：德性逻辑与善恶原理；超验世界：究极逻辑与有无原理，构成了内在精神世界。此即“结构分析论”。

在此基础上，为了“通晓思维的历史”，我重新思考了哲学思想家们对人的安心立命之本问题的探索。哲学家们睿智地在精神世界的结构性要素搭建的舞台之中寻求安心立命之本，既在一定意义上验证了“一体六维”的内在精神结构的合理性，又拓展了精神世界的结构，发挥了从不同

的精神结构性要素出发，以探寻终极关怀之线索与走向幸福之路，还以个性化的方式系统地反思了如何打通精神结构的问题。依据历史与逻辑的统一，这里从前现代的心灵生活开拓、现代性的精神危机求解和后现代的人生意义追求等三个阶段，走进哲学思想家们的精神探索之旅。此即“结构应用论”。这里的“结构应用论”，既是我用“一体六维”的内在精神结构来梳理哲学思想家们探寻安身立命之本的理路，也在一定程度上揭示了哲学思想家们的精神探索与“一体六维”的内在精神结构的深层契合。这种“应用”，实际上主要是对“一体六维”的内在精神结构的验证与拓展。

此后，本文尝试着构思了现代性的精神重构之路，即依据精神生活的受动性与独立性，在“双向重构”的思索中寻求意义。这里，我以“寻求意义”为现代性的精神重构之顶层设计的“拱顶石”，对“意义”作出了既是一种主观性的精神活动，也是一种生成性的觉解过程，还是一种超越性的心灵生活的判断；以精神生活积极占有并能动改变现实，通过个体精神的自觉与主动，凝聚为社会精神的整体力量，或可进一步凝炼出规范资本逻辑与权力逻辑并不断使其合理化的社会性格（弗洛姆语），从而发挥心理因素在社会发展中的推动力量与积极作用，这是现代性的精神外向重构；以重构精神生活的整体统一性、历史传承性和主观能动性为现代性的精神内向重构的主要内容。针对欲求世界过于膨胀而导致精神结构失衡的现代性精神问题，本文还提出“结构归位”作为解决问题的具体途径或方案设计，并以之为当代中国人精神家园的重构图景。这里主要是在前文阐释的重构精神生活的整体统一性、历史传承性和主观能动性的基础上，推动欲求世界由过度膨胀到适度合理，情感世界由迷失错位到真情实感，认知世界由功利化与浮躁趋势到理智认知、深入求知，评价世界由混乱失序到合理规范，伦理世界由虚无化到倚重诚信意识与道德观念，超验世界由遮蔽到澄明。从总体来看，就是通过“各回本位”，促使“一体六维”的内在精神结构找到自己的位置、遵循相应的逻辑、适应各自的原理、发挥自身的作用，并自觉到结构间的关系，最终形成一幅六维结构之间井然有序又相辅相成的精神图景。这一图景主要包括密切联系、不可分割的五块内容，可以说是“五位一体”的“精神和谐图景”。这里的具体内容包

括："情欲限位"，"理性上位"，"超越有位"，防止"逻辑越位"，避免"原理失位"。此即"结构辩证论"。

推动当代中国人的精神世界与精神生活和现代化的良性互动，实现当代中国人的精神现代化，是本文进行现代性的精神批判与精神重构的实践目标。这里所谓的精神现代化，作为现代性的精神重构的结果，既有精神"适应"现代化的内涵，又有精神"推动"现代化的意蕴，实际上成为了现代化的一个基本构件。正如思想离开利益就会使自己出丑，现代性的精神重构离开内在世界与外在世界的关联，也一定找不到路径构思或方案设计的现实出路。文章最后集中从主题选择与主体定位、制度结构与规范体系、现代传媒与价值符号、生活世界与生存方式等方面，探寻当代中国人精神现代化的先决条件或现实依赖条件。

当哈贝马斯作出现代性是"未完成的谋划"的论断时，值得继续追问的是，现代性是否能够完成以及如何算是完成？也许还可以进一步拷问，建构既与现代化和谐共存又能良性互动的精神世界，实现精神现代化，是否为现代性完成的必备谋划（亦或最终条件）？作为一个后发依赖型的现代化发展中国家，如何进行现代性的精神批判与精神重建，不仅成为一个"中国问题"，而且成为一个"中国难题"。问乃思之虔诚，思乃问之恭敬。对于现代化与精神重建的问题，我不想也无能提供一种让人人满意的既定答案式的解析，只想提供对解决问题的可能性路径的探索，以唤起同行人的注意，并期待着通过对此复杂性与动态性问题的不断追思，使对这一问题的详尽阐释及对其解决路径的探索尽快地趋于精致优美。

关键词：现代性；精神世界；"一体六维"；"双向重构"；"结构归位"

Abstract

Overall clues: criticism of the spirit of modernity→analysis and application of "one of the six-dimensional" of the intrinsic mental structure →reconstruction of the spirit of modernity→modernization of spirit.

Is modernization not a double-edged sword? Culture should always maintain a certain distance with modernization (regardless of in the period of its rise, stable or prominent contradictions), for rational reflection and criticism to the moment in the ambiguous. Modernization requires a cultural critique in order to maintain self-renewal. Cultural criticism also needs to integrate into and shape the spirit of home to achieve deep-rooted support and to access to its own logic effectiveness. Overall modernizations can not be lack of the criticism of the spirit of modernity, and the modernization of spirit as its ideal modern basic components and the logic supporting. This requires us to modern cultural criticism into the criticism of the spirit of modernity. The so-called of the criticism of the spirit of modernity, not a modern empirical analysis, but the reflection of the modernity and critical; not a total negation of the modernity of the spirit of the status quo, but in the dialectical critique of focus to reveal the problem; not in the demand of returning to tradition or to the post-modern to rejection or beyond modernity, but through self-criticism or internal criticism of modernity to promote self-development and self-improvement; not a modern overall critique or criticism of other aspects such as economic criticism, political criticism, social criticism, but from the modern cultural criticism into the criticism of the spirit of modernity. Of course, so-called spirit of criticism, not only implies the spirit of the status quo dissatisfaction and critical stance,

and the course of human history has always been rational under the supervision of which is not led astray through to corrective, but also natural extension of the thinking and orientation to find a way out through spiritual renewal.

If select the theme of cultural critique and cultural constructionas as modernity of self-development and self-improvement of the overall modernization, is intellectuals of their own dictates. So, the philosophy way of thinking, of reflective, critical, and transcendence, requires us not only to move towards the depths of the depths of history and move towards the depths of the reality, but also to move towards the depths of the spirit, and concern about the people's spiritual world in the process of modernization, and explore the criticism of the spirit of modernity and the spiritual reconstruction of the road. Meanwhile, the real life world of the fundamental problems requires both the attention of the philosophy of deep and insightful look, and the driving force behind the philosophy of continuous development. The criticism of the spirit of modernity, and spiritual renewal also need the attention of philosophy, and also is the the stage for the philosophy to demonstrate its vitality. This requires us to promote the association and interaction between concern about the spiritual world by the way of philosophy and philosophical theories of innovation. This road is not a problem in philosophy, but to study the problems of philosophy. It can avoided the philosophy of thought (only of philosophy), and also avoid the idea of philosophy (only of the issues).

When from the modern cultural criticism depen to the criticism of the spirit of modernity, and after coordinate the transfer of value orientation to the structural logic, through careful analysis like stripping cocoon and spinning and analysis on the type of structural reorganizing of the spiritual world, in this paper, the reconstruction of the spirit world is guided to build the new structure of the spirit world, so build the new structure to deepen, advance and complete the reconstruction. This paper, based on human studies for the"Chinese problem", and "analysis of structural→applications of structural →dialectics of structural" as main content, is committed to the think of the reconstitution of the spiritual world of contemporary Chinese people.

The modernization process to the spiritual world of the contemporary Chinese people has both positive effects and negative effects. This article first starts from vigilant awareness and sense of urgency, and reveals the impact of the spiritual world of the modernity of contemporary Chinese people and the spirit of the difficult living conditions. And from historical situation, in reality of the plight, and development needs, we propose the Chinese problem of reconstruction of contemporary Chinese people's spiritual world.

Construct its structure schema of the inner spiritual world is the origin of the reconstruction of the spiritual world of logic. Here, depending on the subsumption of factors, follows a different logic and adapt the principles, this paper puts forward the structural framework of the analysis of the spiritual world: spiritual structure of "one of the six-dimensional". Specifically, desires of the world: the meet logic and the bitter and joy principle; cognitive world: the science logic and the true and false principle; evaluation of the world: the specification logic and the should and real principle; ethical world: the virtue logic and the good and evil principle; transcendental world: the ultimate logic and the have and no principle, constitute the inner spiritual world. This is "structural analysis theory".

On this basis, in order to "proficient the history of thinking", this article rethinks the exploration of the philosophical thinkers about the problem of the fundamental of peace the mind and ritsumeikan. Philosophers are wise to seek the fundamental of peace the mind and ritsumeikan which is built in the structural elements of the spiritual world, verified both in a sense, the spirit of one of the six-dimensional structure is reasonable, and expand the structure of the spiritual world, play a departure from the spirit structural elements, to explore the clues of ultimate concern towards the road to happiness, and a personalized system to reflect on how to get through the mental structure. Based on the unity of history and logic, here from pre-modern spiritual life development, modern spiritual crisis to solve and post-modern meaning of life to recover three stages, walk into the philosophical thinkers in the spirit of adventure. This is "structural application of theory". This "structural application of theory", both with the "one of the six-dimensional"

structure of spirit to sparse management philosophy of thinkers to explore the foundation for the rational approach, and a certain extent, reveals the philosophical thinkers about spiritual exploration and "one of the six-dimensional" structure of spirit structure which is deep fit. This application, in fact, is mainly to verify and expand "one of the six-dimensional" internal structure of spirit.

Thereafter, this paper attempts to forward the idea of modernity mental reconstruction of the road. That is based on the spiritual life of the mobility. And independence, search for meaning in the thinking of the two-way reconstruction. Here, I search for meaning as the keystone of the top-level design of the modern spirit of reconstruction. The meaning is both a subjective mental activity, also a generative sleep solution, and beyond the judgment of the soul of life; Spiritual life of positive possession and dynamic change reality, conscious of the individual spirit and initiative, collected for the community spirit of the overall strength, or can be further condensed out of the specification logic of capital and the logic of power and continue to rationalize social character(Fromm language), to play a positive force and role of psychological factors in social development. This is the modern spirit outward reconstruction; Reconstruct the overall unity of spiritual life, historical heritage and initiative is main content within the spirit of modernity and reconstructed. For desiring the world over-expansion which led to the modern mental problems of the spirit of the structural imbalance, I also propose "structure homing" as specific ways to solve the problem or design, and the reconstruction picture of the contemporary Chinese people's spiritual home. Here is the reconstruction of the previous interpretation of the spiritual life of the overall unity on the basis of historical heritage and initiative, and promote the desire world from over-expansion to moderate and reasonable, emotional world from lost the dislocation to the true feelings, cognitive world by the utilitarian and impetuous trend of rational cognition, in-depth knowledge, evaluation of the world from chaos out of order to a reasonable standard, ethical world from emptiness to rely on the sense of integrity and moral values, transcendental world from the shelter to clarity. Overall, through "back to the standard" , i promote the mental structure

of "one of the six-dimensional" to find their place, follow the corresponding logic, adapt to their principle, play its part, and consciously to the relationship between structure, form mental images between a six-dimensional structure of an orderly and complementary. This picture include close contact with an integral of five content, can be said that the spirit of harmonious picture of the five one. Here include: Lust limit, Rational upper, beyond there, Prevent logic offside, avoid the principle out of position. This is the "structure of dialectical theory".

Promote the positive interaction of the spiritual world and spiritual life of Chinese people and modern, achieveme the spirit of modern of the contemporary Chinese people, is the practice target of this article of the modern spirit of criticism and the modern spiritual reconstruction. Here the so-called spirit of the modern, as the results of the modern spirit of reconstruction, both the spirit to adapt to the modern connotation, and promote the spirit of modern implication, actually become a basic building block of modern. As thinking to leave the interests will make a fool of itself, the modern spirit of reconstruction leaving the relationship between inner world and outer world, certainly can not find the path with the real possibility. Finally, focus on subject selection and subject positioning, institutional structure and system of norms, the modern media and the value of symbols, life world and way of life, explore the spirit of modern contemporary China prerequisite or reality dependence conditions.

When Habermas make the assertion of "modernity is the unfinished plan", we continue to pursue, if and how is modernity completed? May also be able to further torture, construction of both the spiritual world but also the positive interaction coexist in harmony with modern, promote the modernization of spirit, whether to complete the necessary planning for modernity (or final conditions)? A dependent as post-modern developing countries, how the modern spirit of criticism and spiritual renewal, not only become "a Chinese problem", and became "a Chinese hard problem". Question is thought of reverence, an thinking is christine of question.On Modernization and spiritual renewal, I do not want incompetent to provide the kind of people were satisfied given answer type of analytical, only want

to provide the exploration of the possibility of problem-solving path, to arouse peer attention, and look forward to the constant memorial to this complex and dynamic issues, and make a detailed interpretation of this issue and its solution of the path of exploration as soon as possible tends to fine and beautiful.

Keywords: Modernity; The spiritual world; "One of the six-dimensional"; "Bi-directional reconstruction"; "Structure homing"

目 录

导言　现代化·文化批判·精神重建

一、缘起：实践呼唤与理论自觉

现代化无疑是当今时代浩浩荡荡不可阻挡的历史潮流，对现代性的呼唤也渗入了全球的各个地区与任何角落。以市场经济、民主政治、自由文化和公民社会等为支撑的现代化推动了历史进步与社会发展，并在从传统农业文明向现代工业文明的转变中极大地改变了人们的现实生活世界。

然而，在清醒的反思与冷静的反省中，现代化何尝不是一把双刃剑？科学技术的突飞猛进把工具理性推上了至高无上的地位，逐渐失去了价值理性制衡与人文精神关怀，现代化带来了核危机这样足以数次毁灭人类自身的悖谬；市场经济的资本逻辑与利益驱动在改善人们的物质生活条件、提升人们的物质生活质量的同时，也不可避免地带来了人与自然、人与社会、人与人的冲突与矛盾，现代化陷入了生态危机等严重的自身难以克服的困境；作为现代化原动力的工业化也迅速地扩展到需谨慎涉足的文化领域，文化工业化导致精英文化的失落与大众文化、消费文化、流行文化的兴起。在文化日益向物欲主义的世俗性转向中，形形色色的文化产品越来越世俗迎合有余而批判引领不足，大众的精神生活也开始为这些新的文化形态所引导和塑造；随之而来的是，那个假设随着现代化进程，人们的生活水平会不断提高，人们的发展会更加自由全面，以及人们的精神生活与幸福指数也自然会水涨船高的伟大历史幻想，意外地破灭了；当今时代更为突出是的，现代化在今天的发展造成了这样一个重大后果，那就是人们的精神世界与精神生活一定程度上出现了意义失落、价值坍塌、虚无侵袭、无所适从、无家可归等诸多问题。

现代化离不开文化批判，文化也理应与现代化（无论其处于上升期、平稳期还是矛盾凸显期）始终保持一定的“间距”，以在“若即若离”中时刻保持理性的反思与批判。值得注意的是，这种反思与批判并不是要拒斥或超越现代性，而是现代性内部的自我批判，是通过不断地“纠偏”，使人类历史进程始终处于理性的监督之下而不至于误入歧途。

从本质上看，现代性的文化批判实际上显示了现代化具有自我超越与自我完善的张力。如果说在18世纪到19世纪中期的现代化进程中，由于资本主义处于上升时期而掩盖了诸多矛盾，从而导致文化危机处于潜伏期、文化批判不甚明显的话，那么19世纪下半叶，一些有着敏锐嗅觉的思想家如尼采、克尔凯郭尔等，已经开始预言式地透露了即将到来的人类文化精神的批判走向，而20世纪的时代思潮，则随着普遍化的文化反思与批判而进入了一个自觉的文化批判时代：如韦伯在作出工具理性与价值理性的划分后，对前者日益膨胀且缺乏制衡的担忧；弗洛伊德对文明社会以压抑性欲为发展的代价的深刻揭示，并通过精神分析寻求诊治之方；胡塞尔关于欧洲科学危机的文化分析及回归生活世界的呼声；海德格尔在技术座架的促逼中，对诗性之思及诗意栖居的向往；汤因比、斯宾格勒等历史哲学家从文化形态史观出发，显示出文化批判的自觉与对西方文化危机的剖析；萨特从生命的空虚感出发高扬人的自由本质与责任意识；马尔库塞对发达工业社会的文化批判精神丧失的清晰洞察及批判立场，等等。因此，一定意义上可以说，现代性的文化批判已经成为现代化进程中一道亮丽的风景线。它不仅与现代化进程并行不悖，而且不断地发挥着理性监督、价值考量和功能纠偏的作用，从而成为现代化自我发展、自我完善的重要因素与内在动力。

遗憾地是，自觉的文化危机意识与自发的文化批判，或者停留于对现代社会的文化危机的现象性揭示，而对作为文化核心的人的精神世界与精神生活问题关注不够；或者虽然深入到了现代化进程中的人的生存困境与精神危机，却无力找到解决的途径而陷入思辨主义的人道假设或重新依赖“宗教拯救”、“上帝拯救”。现代化需要文化批判以保持自我更新，文化批判也需要融入与塑造精神家园以取得根深蒂固的支撑并获得自身逻辑的实效。现代化的总体性更是不可缺少现代性的精神批判，以及作为其理

想结果出现的成为现代性的基本构件与逻辑支撑的精神现代化。

需要指出的是，现代性的精神批判，不是现代性的实证性分析，而是对现代性的反思与批判；不是对现代性的精神现状的全盘否定，而是在辩证批判中着重揭示问题所在；不是在返回传统或走向后现代的诉求中拒斥或超越现代性，而是通过现代性的自我批判或内部批判推动其自我发展与自我完善；不是现代性的总体性批判或诸如经济批判、政治批判、社会批判等其他方面的批判，而是从现代性的文化批判深入到精神批判。当然，所谓精神批判，既蕴涵着对精神现状的不满及批判立场，又自然延伸出通过精神重建寻求出路的思维与取向。

值得深思的是，如果我们把思维方式与价值取向移向现代化、文化批判和精神重建构成的三维坐标之间，那么现代化的价值依据与目标旨向究竟在哪里？文化批判如何应对意义失落的精神危机？现代性的文化批判与现代性的精神重建如何携手共进？人类精神重建之路在何方？

在如此的实践呼唤与理论自觉中，本文从面向“中国问题”的人学研究理路出发，聚焦于对现代化进程中作为文化自觉的核心的精神重建问题的追思与探索，或者说致力于现代性的精神批判，以寻求能够推动精神与现代化良性互动的精神现代化之路。一般认为，如果需要解决的问题作为目标呈现出来，并得到清晰的表达，那么解决的途经也就应然而生了，即所谓答案存于问题之中。然而，这里首先出现的是严重的复杂性、挑战性和艰难性：从实践上看，无论在东方还是西方的现代化进程中，人们的精神世界与精神生活普遍陷入窘境或面临困境；从理论上看，对于复杂的精神世界，要用异质性的语言文字描述出来是相当困难的，更不要说用一定的概念框架与逻辑结构进行解释与改造；至于应对精神逆境的方法，虽然历经探索与实验，虽然诸多思想大师殚精竭虑，不要说一劳永逸地解决问题了，就连能达成基本共识的即具有普遍性的途径或线索，也仍然处于遮蔽之中。因此，一方面是诸多思想家在现代化批判、经济批判、政治批判、社会批判和文化批判，甚至精神批判等方面的一针见血与鞭辟入里，另一方面则是在社会拯救与文化拯救，尤其是精神重建方面的束手无策与苍白无力。在面对我们所取得的物质文明成果的“高楼大厦”时，能够解决文化危机与意义失落问题的精神文明成果，却因其寥寥无几，甚至可以

说是一片空白，从而显得“人微言轻”。

困境往往更能激发投身的激情与勇气，知识分子的使命感与责任感促使我们在如此的窘境之中主动走向沉思与追问：现代化与精神世界之间是冲突亦或互动的关系？如何推进现代性的文化批判与现代性的精神重建？是否必要与如何可能建构一个适应现代化进程甚至推动其发展的精神家园？这个精神家园能够给处于思想困惑与精神危机中的人们提供一个安身立命之本吗？

二、清理：走向精神的深处

如果说，在总体性的现代化建设中，选择作为现代性自我发展与自我完善的文化批判与文化建设这一主题，是知识分子的本职使然。那么，哲学思维方式的反思性、批判性和超越性，则要求我们不仅要“走向历史的深处”与“走向现实的深处”，而且要“走向精神的深处”，进而关注现代化进程中人们的精神世界问题，并探寻现代性的精神批判与精神重建之路。

这里首先涉及的是国内外对人的精神世界与精神生活，以及精神重建等相关问题的研究状况。当然主要是在“通晓思维的历史”的基础上，把握与挖掘最新的研究成果。在对这些资源进行梳理与总结时，侧重于其中与现代化和精神重建这一主题密切相关的内容，以通过批判中的借鉴，使我们的研究避免“闭门造车”式的狭隘与“出门合辙”式的幻想。

（一）国外研究现状概览

在西方，精神现代化问题研究、人道主义流派的激进探索、对重建价值理性的思考、心灵哲学的研究状况，以及弗洛伊德主义的“精神分析”，是与研究人的精神世界和精神生活问题密切相关的理论思潮。批判性地研究这些资源的内在逻辑及其外在形态，对我们研究“中国问题”有一定的借鉴作用。

1.精神现代化

在国外，精神现代化引起了当代一些思想家的广泛关注，并在对该问题的思考中打造了一批具有相近主题但观点迥异的学术著作，如奈斯比特的《大趋势——改变我们生活的十个新方向》，英克尔斯的《人的现代化》，吉登斯的《现代性与自我认同》等。其主要观点可以概括为：以奈

斯比特和英克尔斯为代表的重建人的精神世界、实现精神现代化的观点。该观点通过培养高技术与高情感的平衡，建立现代心理基础与现代人格，进而适应现代技术工艺与管理制度；以吉登斯为代表的通过现代性的自我认同以重建人的精神世界的观点。该观点侧重于激发内在参照系统形成的自我反思性进而建立自我认同的长效机制。

2.人道主义

人道主义是西方思想的重要传统。无论是文艺复兴时期自然主义的人道主义、18世纪法国启蒙运动时期理性主义的人道主义、19世纪法国空想社会主义的人道主义、19世纪德国人本主义的人道主义，还是现代西方哲学中的许多流派，如意志主义、生命哲学、存在主义、弗洛伊德主义、新托马斯主义、人格主义、实用主义、法兰克福学派等，基本上都突出了人在世界之中的优势地位与重要价值。他们对人的感性需求、理性、生命、本能、情感、意志，以及人的本质与地位等的深刻研究与系统阐释，为我们研究人的精神世界提供了丰富而宝贵的资源。

我们不可能对所有人道主义者的思想一一加以评析，在以后的行文中将会对相关的思想家及其理论进行批判与借鉴。这里主要以弗洛姆所作的一个理论概括为线索，因为他的研究与我们关注的主题存在着契合之处，即现代化与精神批判问题。弗洛姆认为，马克思以来的关注人的精神生活的激进的人道主义者主要有：美国作家H.D.梭罗、美国哲学家R.W.爱默生、诺贝尔和平奖获得者A.施魏策尔、联邦德国哲学家E.布洛赫、美国社会改革家I·伊里奇，以及南斯拉夫一些聚集在《实践》杂志周围的哲学家，其中有M·马尔科维奇、G·佩特罗维奇、斯托扬诺维奇、R·苏佩克、P·弗兰尼茨基、英国国民经济学家E·F·舒马赫赫、联邦德国政治家E·埃普勒，还有19、20世纪在欧洲和美国成立的一些宗教团体和激进的人道主义组织，如集体合作社（基布兹）、胡特尔兄弟会以及法国的"劳动共同体"，等等，有数百个之多。

在弗洛姆看来，这些激进的人道主义者的立场与观点虽然不尽相同，有时甚至互相矛盾，但是他们在以下几点上是基本一致的：（1）生产必须为人的真正需求、而不是经济的需要服务；（2）应该建立起一种新的人与自然界的关系，其基础是合作而不是剥削；（3）用团结来取代相互

间的对抗；（4）一切社会活动的最高目的是人的幸福和消除人的痛苦；（5）不应追求最大限度的消费，主张有利于人们幸福的合理消费；（6）鼓励个人积极参与社会生活。[①]这些概括大致描绘了激进的人道主义者对合理的生活世界及理想的精神生活的向往图景。在这幅图景之中，作为制度结构与规范体系的社会因素和居于主体性地位的心理因素携手共进，共同谱写了人与自然、人与社会、人与他者、人与自我的和谐乐章。这也正是人道主义者为现代性的精神危机开出的诊治药方。

3.价值理性

随着现代化的开启与变奏，近代西方哲学逐渐确立了理性万能与理性至上的信念，以理性的方式关注人的精神世界成为时代主题。作为近代西方哲学理论高峰的代表者之一，康德以其三大批判的扛鼎之作及其严谨的逻辑体系，既重申了批判之于哲学的重要价值，又宣布了理性至高无上的地位。其中的实践理性批判，就是致力于为人的精神生活的终极价值提供理性基础与理性根据。在康德那里，实践理性高于其他任何理性。这是因为，人是最终目的，而实践理性正是从自律主体那里发出的，作为一切道德基础的绝对命令的理性根据与规范性原则。在康德看来，道德是自由的认识条件，而自由是道德的存在条件。人按照绝对命令去规范自己的行为，就能够从因果序列的他律中解放出来而获得真正的自由。这种自由同时是符合道德要求的，并在一定意义上展现了道德的本质。

到了20世纪，对现代化及其理性基础的研究日益深入。马克斯·韦伯在康德的理性批判体系的基础之上，明确地把理性划分为工具理性与价值理性。在韦伯看来，价值合乎理性是人"通过有意识地对一个特定的举止的伦理的、美学的、宗教的或作其他阐释的无条件的固有价值的纯粹信仰"，由此，行为者"向自己提出某种'戒律'或'要求'，"并使自身的"行为服务于他内在的某种'对义务、尊严、美、宗教、训示、孝顺'，或者某一种'事'的重要性的信念"。在这个过程中，韦伯认为，"不管"采取"什么形式"，"不管是否取得成就"，"甚至无视可以预

① 弗洛姆：《占有还是生存》，三联书店1985年版，第168～169页。

见的后果，”而“他必须这么做”。[①]概括来说，价值理性就是清醒的意识到某一行为的无条件的价值，并在此基础上形成的没有任何具体的目的，也不计后果究竟如何，而要坚决地去完成的态度与取向。与此相对，工具理性就是在行为前必须考虑到目的、手段和效果，并进行一番利弊权衡或价值考量后，才采取行动的态度与取向。前者如宗教徒的宗教行为与激进的人道主义者对理想社会的追求，后者如现代企业中的资本计算，以及在功利主义指导下的各种行为，等等。

在韦伯的划分之后，如何恢复价值理性以抵御工具理性的无所不在与全面侵袭，成为思想家们共同关注的时代课题。颇为流行的现象学运动，就从其自身的理论逻辑出发，深化了对价值理性的探讨。从胡塞尔开始的现象学运动，试图区别于工具理性依赖的经验描述，通过揭示主体的意向性结构的先验理性基础，而不是命题与客体的对应关系，以获得对普遍有效性的描述与理解。但是，迄今为止，也没有思想家能够在现象学方法的基础上恢复价值理性的理想地位。无论是马克斯·舍勒与尼古拉斯·哈特曼通过所谓非理性的情感直觉以确立价值的价值现象学，还是孔·汉斯把道德纳入软化了的宗教的神学普世伦理诉求，都在向往价值理性的旨趣中截断了它的重建途径，使对价值理性的追求陷入迷误。

法兰克福学派的思想家们继承了韦伯之理性化的观点，结合卢卡奇之物化的观点，以及弗洛伊德主义的精神分析方法，构成了他们所建立的社会批判理论的主要参考点，并在此基础上寻求以价值理性制衡工具理性之路。哈贝马斯就提出重建以主体交往为手段、以主体间的理解为目的的沟通理性（communicative rationality），以抵御以科学技术为载体、以目标定向为起始、以控制世界为目标，同时已经成为控制人的一种意识形态的工具理性对人们的生活世界的侵占。然而，哈贝马斯提出的沟通理性，到底能否或者能在什么程度上抵御工具理性的侵蚀，还是一个未知数，只是迄今为止哈贝马斯式的价值理性并没有兴起的迹象。作为当代西方最重要的伦理学家之一，麦金太尔就对价值理性持一种悲观的态度。在他看来，始于亚里士多德的德性伦理学就是伦理学的全部，超越文化传统的普世价值

① 马克斯·韦伯：《经济与社会》上卷，商务印书馆1997年版，第251页。

只能是空中楼阁。他对在理性基础上建立普遍有效的价值原则，以及价值理性的可能性持否定态度。

西方学界对价值理性的诚心向往与孜孜追求，指出了一条通过排斥经验、功利、情感、欲求等的干扰，以寻求最终价值归宿与意义根据的道路。这确实为人们的精神生活暗示了走向精神幸福之路、建立普遍有效性的精神家园的某些线索。但是，这一路向的理论进展情况却不容乐观，更不要说在社会上引起关注的范围与实践效果了。

4.心灵哲学

心灵哲学（Philosophy of Mind），主要是以哲学方式研究人的各种心理现象、心理活动及其本质，以及心理与物理或传统所谓的身心关系等内容，不同于心理学的哲学分支学科。西方的心灵哲学流派，通过集中研究人的精神或心灵的本质、活动及其规律，推进了对精神世界的认识。

对于心灵问题的关注与研究由来已久。原始思维中就朦胧出现对灵魂或心灵问题的思考；到了柏拉图时期，围绕心灵问题，出现了灵魂是物质性或非物质性的实体的争论；亚里士多德明确认为，灵魂不是一种实体，而是一组功能或能力亦或属性的组合；在近代哲学中，笛卡尔认为，灵魂或心灵是一种不同于物质实体的精神实体，自此，心身关系使心灵哲学有了广阔的研究背景和丰富的研究领域；19世纪后半叶以来的现代西方心灵哲学的主流思想，往往是从反笛卡尔式的实体二元论出发，以不同的关注点探讨诸种心灵问题。

20世纪40年代以来的当代西方心灵哲学，主要形成了语言分析的心灵哲学与科学主义的心灵哲学两大思潮。前者强调语言分析是心灵哲学的基础和根本方法，如维特根斯坦的心灵哲学，赖尔等人的两种语言论，罗素等人的中立一元论，石里克等人的分析行为主义，卡尔纳普和费格尔等物理主义同一论，J·塞尔的朴素心理主义；后者强调心灵哲学要建立在物理学、计算机科学、神经科学、认知心理学等科学的基础上，如斯马特和阿姆斯特等人的心脑等同论，普南特、J·福多等人的功能主义，戴维森等人的异态一元论，奎因、费耶阿本德、罗蒂等人的“取消论”，R·纳尔逊的新机械论，K·塞耶尔德信息实在论，邦格的突现唯物论，斯佩里的精神一元论，K·坎贝尔等人的新附带现象论，波普、艾克尔斯、J·贝洛夫

等人的二元论的相互作用论，E·拉兹洛的双重透视论等。[①]

心灵哲学注重语言分析、本质归纳、理性思辨和理论建构，往往是在一般的抽象层面谈论心灵问题，对现实的人的精神生活状况关注不够，也没有涉及现代性的精神批判或精神重建。但是，心灵哲学的理论探讨，对于我们研究现实的人的精神世界也有一定的启示作用。比如，语言分析的心灵哲学通过对与心理活动相关的概念分析达成的基本共识，就是否定存在着非物质的心灵或精神实体，否定独立于生理的心理过程，否认心与身的相互作用。这就启发我们：既要通过语言分析澄清关于精神世界的一些概念及命题，又要在与物质世界、生理活动的联系中来研究人的精神世界的表现与变化；科学主义的心灵哲学则启发我们：研究人的精神世界要注意吸收神经科学、人工智能等相关学科的研究成果，注重现象归纳与经验分析等。

5.精神分析

在西方关于人的精神世界及相关问题的研究中，弗洛伊德所开创的精神分析学派，从精神分析的角度对人的精神世界进行的分析研究，可以说是独树一帜。在多年的临床医疗实践和研究工作中，弗洛伊德发现，对于不是机体性而是机能性的有些精神病，使患者从受盲目的潜意识的支配转化为受自觉理性的支配，是治疗的关键。由此，他独创了自由联想法作为精神分析法的实质和核心。弗洛伊德的这些理论为精神分析奠定了基础，经过后继者的发展，形成了20世纪以来著名的“弗洛伊德主义”。

弗洛伊德的精神分析具有过度的泛性欲主义倾向，他片面强调人的本能与欲望的生物性而忽视其社会性，这些局限性受到了后来者的批判。比较重要的有：强调意志的实现对人的意义的阿德勒的“个体心理学”，提出具有普遍和超个人性质的“集体无意识”的荣格的“分析心理学”，以及以弗洛姆、霍尼为主要代表的强调社会、文化因素对人格形成的作用的“新弗洛伊德主义”。还需指出的是，不同于弗洛伊德主张维持甚至加强文明对本能及欲望的压抑，后现代理论家德勒兹，则强调打破被压抑在欲望之中的主体，要求把欲望的运动从等级体系的社会强加的形式中解放出

---

① 参见高新民：《现代西方心灵哲学》，武汉出版社1994年版，第22、26页。

来，形成了不同于“精神分析”的“精神分裂分析”。

值得注意的是，“弗洛伊德主义”不仅通过揭示人的精神世界暗藏的“无意识”与“集体无意识”，拓展了人的心理结构，而且集中阐释了现代社会对人性及人的精神世界的压抑或影响。对此，弗洛伊德曾明确指出，文明社会建立在压抑无意识的本能、欲望的基础上；弗洛姆进一步指出，在现代资本主义社会里，“个体化”与“孤独感”之间的矛盾已到了白热化的程度。由此，人就产生了一种逃避自由、逃避孤独、寻找自我，以及寻求和他人结合的强烈需求，而这构成了现代人性的基本内容与根本特征；马尔库塞则把压抑分为“基本的压抑”与“多余的压抑”。进而指出，在现代工业社会中，“基本的压抑”已不明显或基本上不存在，“现在主要是由统治者的利益要求对本能继续加以压抑”。[①]通过对人的本质的这些分析，马尔库塞得出结论：人的解放就是爱欲的解放，而爱欲解放的核心是劳动的解放。

6.小结

国外关于精神世界重建问题的诸种研究理路与理论观点都从各自的角度分析了当代人的精神世界与精神生活，但总体上说却又有着各自的局限性：第一，过于偏重精神生活中的情感因素，没有从精神世界的整体结构出发分析现代性的精神问题；第二，过分注重精神文化生活诸因素自身的历史传承与相互影响，相对忽视社会环境与历史发展对精神生活的决定性意义；第三，在研究方法上，偏重于先验分析、本质直观或现象学方法，相对缺乏实践思维方式；第四，与一针见血、鞭辟入里的精神批判相对的是在精神重建方面的束手无策与苍白无力，最终陷入思辨主义的人道假设或重新依赖“宗教拯救”、“上帝拯救”；最后，需要指出的是，国外的相关研究，直接关注的是处于高度现代化背景下的西方人的精神世界状况及其前景。由于历史传统的差异、“文化间性”的隔离、发展阶段的“错位”，以及不同的现实生活环境，我们不能由于全球化的影响，就妄想像学习科技文明那样，“凭空移植”西方对文化批判与精神重建等相关问题的理论研究，以解决当代中国人的精神世界与精神生活问题。

① 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第130页。

（二）国内研究现状分析

在国内，改革开放以来，现代化进程中人的精神世界问题与精神生活状况逐渐引起人们的关注。20世纪90年代以后，学术界开始出现一些讨论这个问题的文章。进入新世纪以来，越来越多的学者开始从不同的角度关注与研究人的精神世界问题。[①]其中，比较集中的研究人的精神世界问题，并且有一定代表性的主要有：韩庆祥提出的“重建当代中国人的精神世界”，孙正聿倡导的“重建崇高——塑造和引导新的时代精神”。

1.韩庆祥：重建当代中国人的精神世界

1992年，在多年人学问题研究的基础上，韩庆祥就提出“能力本位”以解决如何确立当代中国发展的核心理念问题。这一理论对人的发展尤其是人的精神世界具有重要意义。在这些思考中，韩庆祥认为，应当树立“能力本位”的人生价值观，即在市场经济、知识经济的新时代，应以“能力为本”的价值观支撑人生，以人的现实努力、能力和创造进取支配人生命运。[②]

2001年，韩庆祥又以关注当代中国人的精神世界的声音传递时代，并在2010年提出，应从全民共同价值观的构建入手，真正破解当代中国人精神世界的重建问题。在他看来，建立全民共同价值观，一要从逻辑的完整性上来考虑，即逻辑完整地考虑人的精神结构。而这一结构主要就是价值取向（涉指心灵追求的方向、目标及理想信念）、思维方式（关乎达至

① 这方面的相关著作主要有：韩庆祥的《能力本位》；孙正聿的《属人的世界》与《崇高的位置》；张世英的《境界与文化》；许纪霖的《寻求意义：现代化变迁与文化批判》；刘小枫的《拯救与逍遥》；唐君毅的《中国人文精神之重建》与《中国人文精神之发展》；童世俊等的《当代中国人精神生活研究》（通过全国范围的问卷调查提供了一些分析当代中国人精神生活状况的数据）。论文主要有：韩庆祥的《寻求对人生命运和心灵世界的合理解答》、《关注人的精神世界》、《当代中国社会发展背景下人的精神世界》和《重建当代中国人的精神世界》；孙正聿的《辩证法与精神家园》；俞吾金的《当代中国文化的内在冲突与出路》；李德顺的《当代中国人的精神自立》；欧阳康的《融入精神家园——马克思主义的当代价值与当代命运》；张曙光的《论作为现实和理论问题的“精神”》；何中华、陈新夏、郭湛等的《关注人的精神世界》；王南湜的《简论人类精神生活》；邹诗鹏的《现时代精神生活的物化处境及其批判》等。

② 韩庆祥 徐绍刚：《寻求对人生命运和心灵世界的合理解答》，《郑州大学学报》2001年第1期。

方向、目标的思路，方向、目标决定思路）、道德情操（在人群关系中如何实现目标）、精神状态（自我如何实现目标）；二要从现实针对性上来提炼，即自觉地反映和提升现实生活世界中人民大众的呼声。具体来讲，应当确立“能力本位”（方向、目标，即价值取向）、“和谐共生”（达至目标需要确立的思维方式）、“公共利益”（实现目标需要具备的道德品质）、“创造个性”（实现目标需要具备的精神状态）的全民共同价值观。[①]确立全民共同价值观，就是韩庆祥破解当代中国人的精神世界重建问题的思维路向。这种理路，实际上就是从价值取向出发，重建当代中国人的精神世界。

2.孙正聿：属人的世界与重建崇高

孙正聿是国内学术界集中研究人的精神世界及其相关问题的主要代表之一。他在《属人的世界》中认为，人的精神世界由以下六种人类的超越意识所构成：超越“对象”的“表象”；超越“映像”的“想象”；超越“形象”的“思想”；超越“知识”的“智力”；超越“逻辑”的“智慧”；超越“现实”的“理想”。[②]这是对精神世界的结构性总结与系统性反思。

值得注意的是，孙正聿在面对人们沉陷在日常的急迫的兴趣之中，而对理性的空洞乏味不屑一顾这一时代问题时，积极反思当代人类理性的迷惘与困倦，提出了“重建崇高”以塑造和引导新的时代精神。把哲学思维与对精神世界问题的研究结合起来，这是孙正聿的研究特色。在他看来，哲学作为“意义”的社会自我意识，它的巨大的生活价值不仅在于它把自己时代的“意义”“聚焦”为照亮人的“生活世界”的“普照光”，从而“规范”人们的思想与行为，而且在于它揭示实践中的内在矛盾，“反驳”实践，促成实践的自我超越，从而把人的世界变成对人来说是更加理想的世界。这就是哲学对新的时代精神的塑造与引导，这就是哲学历史地重建的“崇高”。

在《崇高的位置》一书中，孙正聿还明确指出，以“崇高的位置”为书名，是要表达他对哲学的历史、现状及其趋向的理解：哲学作为理论形态的人类自我意识，哲学的历史是寻求崇高、消解被异化的崇高和重构崇

---

① 韩庆祥：《重建当代中国人的精神世界》，《学习时报》2010年10月4日。

② 具体内容可参见孙正聿：《属人的世界》，吉林人民出版社2007版，第21～62页。

高的历史，也就是为人类文明历史地提供意义、标准和目标的历史；当代哲学作为当代人类自我意识的理论形态，它在消解“神圣形象”和“非神圣形象”即消解诸种“被异化的崇高”的进程中，既经历着消解崇高的精神困倦，又承担着重建崇高的历史使命。探索“崇高的位置”，凸显了当代哲学关切人生的意义与价值、人类的现实和未来的自我意识。[①]

在一个日益转向物欲主义的世俗化时代中，通过重建崇高以塑造和引导时代精神，的确是振聋发聩之声。然而，问题在于“崇高”能否为人民大众所接受。这就需要注意，人民大众一般是根据什么来理解、评价和接受一种理论的呢？他们主要是以现实生活为根据，从他们面临的实际问题与切身利益出发，与他们的衣、食、住、行等生活方式密切联系在一起，以之作为是否接受一种理论的出发点。在当代的生活世界中，人民大众比较反感“崇高”，甚至还有人“蔑视崇高”、“躲避崇高”。因此，重建崇高的实践效果就不得不有所折扣。

3.小结

尽管国内学者对于当代中国人的精神世界重建问题的研究提出了很多有价值的观点，但也存在着下述问题：第一，在研究人的精神世界构成与精神生活层次时，比较注重认知、评价和道德，相对忽视了欲求、情感、无意识、信仰等因素；第二，在分析影响当代中国人的精神世界的因素时，偏重于传统日常生活、社会转型等，相对忽视历史性文化因素的影响；第三，在现实生活世界中，人民大众比较反感“崇高”，甚至还有人“蔑视崇高”、“躲避崇高”。因此，重建崇高的实践效果就不得不有所折扣；第四，在重建人的精神世界时，多以价值取向为坐标，没有从精神结构的整体性出发。之所以出现上述问题，根本的原因在于：人们在认识当代中国人的精神生活状况，以及研究当代中国人的精神世界重建问题时，缺乏一个清晰严谨的内在精神结构作为逻辑起点。没有对内在精神结构的各个要素及其基本逻辑与主要原理的条分缕析，以及对诸要素之间关系的整体性把握，就难以“胸有成竹”地描绘当代中国人的精神生活图景，也不易找到重建当代中国人精神世界的具体路径。

---

① 孙正聿：《崇高的位置》，人民出版社2010年版，第297页。

三、推进：以哲学的方式关注人的精神世界

现实生活世界及其产生的根本问题，既需要哲学深邃而有洞察力的目光的关注，也是哲学不断发展的原动力。现代性的精神批判与精神重建等问题同样需要哲学的关注，同时也是哲学展示其生命力的舞台。这种不是研究“哲学中的问题”而是研究“问题中的哲学”的理路，既可以避免“没有思想的哲学”（只研究哲学），又可以避免“没有哲学的思想”（只研究问题）。

从哲学的本性与传统上看，哲学是爱智慧；在词源上考察，哲学是“philosophia”，即“爱智慧”。智慧最基本的功能就是使人明白。学术研究就应该为人民大众提供启蒙思想、使人明白的智慧。这种智慧，既包括理性的追思与知识的探索，也应包括对生活价值与人生意义的寻求；当代哲学研究同样应当关心人生的价值与意义等问题。罗蒂就曾明确指出，哲学“成为这样一个文化领域，在这里人们可以脚踏根基，……从而发现其生命的意义”[①]；马克思主义哲学既要解释世界，也要改变世界。解释世界理应包括对人的精神世界的探析，对人的精神生活的关注，以及对人的精神家园的追问，改变世界也必然包括改变人的精神世界与重建人的精神家园。

马克思开辟的哲学现实化道路[②]，要求回归现实生活世界，关注现实的人及其历史发展，也理应包括重启对人的精神世界的研究。马克思主义哲学的发展不能偏离马克思开辟的哲学道路。如果基于马克思哲学的本性探寻当代中国主流哲学的发展之路，那么面向“中国问题”的马克思主义哲学研究尤其需要关注当代中国人的精神世界、精神生活和精神重建等问题。然而，当代我们有的马克思主义哲学研究，在历时态上疏离我们的现实生活世界，落后于时代发展所要求的水平；在共时态上没有提升出影响当代中国发展的哲学理念，没有以哲学的方式关注现实；在内容上满足与宏大叙事，不注重对新的现实的具体而精确的知识分析；在表述形式上抽

① 理查·罗蒂：《哲学和自然之镜》，三联书店1987年版，第1～2页。

② 在我看来，在西方哲学近现代转型的背景下，马克思哲学革命的实质在于马克思开辟的哲学现实化道路。参见王海滨：《马克思开辟的哲学现实化道路及其当代性》，《天津社会科学》2010年第4期。

象难懂，没有提供本应有的明明白白的智慧[①]。当代中国人的精神世界与精神生活出现的问题，以及现代化进程中人们的精神需要，没有得到我们的哲学研究的充分关注。

对于人的精神世界可以有不同的关注方式：生物学为研究精神世界提供了生理基础；心理学为研究精神世界提供了实证分析；文学激励人的精神世界；艺术感动人的精神世界；宗教学为人的精神世界提供终极信仰。那么，应以何种哲学方式关注人的精神世界？

（一）以哲学的目光注视人的精神世界

哲学深邃而具有洞察力的目光善于透视事物的本质。当代中国人的精神世界需要哲学目光的关注。当代中国社会最大的客观实际就是我国的社会主义依然处在初级阶段，处在由前现代走向现代化的征途中，处在消解人的依赖、扬弃物的依赖的过程中。这一客观实际必然通过影响人们的生活方式而渗透到人的精神世界。以批判性的哲学目光注视当代中国人的精神生活现状，呈现出一些光怪陆离且不容乐观的景象。这里，可以对当代中国人的精神世界进行历时性与共时性的哲学分析：

在中国历史上，人的精神世界是一个需要解决但始终没有真正解决好的问题。1919年“新文化运动”，出现了一种批判中国传统文化的思潮，它把许多中国人心中的精神传统给摧毁了，使文化断裂了，许多中国人“无家可归”了；从1957年到1977年的“极左”倾向奉行两极对立、阶级斗争和造反有理。这时期，马克思主义一定意义上不仅被异化为只讲阶级斗争、无产阶级专政和暴力革命而不讲人性、人道主义的僵死的意识形态或教条，而且也导致了中国人精神世界的不健全，一些人对马克思主义不信仰了，对社会主义不信服了，“无根可依”了；1978年以后，许多人基本上处于“物化生存”状态，拜金主义、利己主义、极端个人主义盛行，人的需要、能力和关系被物化，一些人的血液、心灵被污染了，“无脉相承”了。[②]

在当代中国，社会主义市场经济既激起了人们的竞争意识、法制观念和创新精神，也摧毁了一些传统的生活习惯与精神信仰，于是有些人油然

---

① 韩庆祥 王海滨：《我们的哲学：“首要在于解释世界”》，《社会科学战线》2010年第7期。

② 韩庆祥：《重建当代中国人的精神世界》，《学习时报》2010年10月4日。

而生焦虑、困惑、茫然不知所措的感觉；前现代、现代和后现代等多重矛盾在当代中国同时共存的"时空压缩"（戴维·哈维语）状态，严重的挑战着人们的精神协调能力与发展态势；不断加剧的技术统治与工具理性，一定程度上导致科学精神单极发展、人文精神日益匮乏；消费社会误导人们的精神需求，泛滥夸张的广告通过引导人们的消费观念制造了大量虚假需求，有些人的价值追求出现混乱；现实生活世界日益受膨胀的需要与失范的利益的支配，导致有些人精神沙漠化；功利主义与实用主义夸大人们的感性欲求，侵袭着人们的心灵宁静；西方各种思潮的不断涌入形成的多元思想共存局面，导致一些人思想迷茫、精神分裂；有些人利己主义、拜钱主义、享乐主义极度膨胀，盲目满足物质欲求与生理需求，相反精神追求苍白无力、理想信念严重缺失，等等。

（二）以哲学的声音传递人的精神世界

以哲学的声音传递人的精神世界，是表达人们的精神诉求、满足人们的精神文化需要的理论前提。

中西哲学历来重视传达精神世界的呼声。中国传统文化"为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平"的追求，展示了古人为人类生活寻求价值支撑、终极关怀和永恒幸福的精神情怀；苏格拉底以"认识你自己"取代了认识自然，从自然哲学转向心灵，由天上回归人间，认为人应当追求精神目标或道德情操；黑格尔对主奴辩证法与苦恼意识的分析与阐述，揭示了人的精神的矛盾对立与迷茫困惑及其出路。他认为，主人在奴隶的服役中，仅仅直观到自己的权势，忽视了自我意识，丧失了独立的生存能力，成了依赖于奴隶的微不足道的人；奴隶则在为主人的服役中，即在对物的加工改造中，放弃了其意志的利己主义，外化了自身的意识并直观到自身，从而成了真正独立的有自我意识的人，且由于掌握实际支配物的力量而成了真正的主人。由此，黑格尔得出结论，意识的发展、人类的进步、人类自由的开端都是通过奴隶意识实现的。正是在奴隶的劳动中，造成了"智慧的开端"，即向普遍的自我意识的过渡。[1]

① 黑格尔：《精神哲学》，人民出版社2006年版，第30页。

马克思在《青年在选择职业时的考虑》中，自觉地把“自身完美”与“人类幸福”结合起来。他认为：“在选择职业时，我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完美。不应认为，这两种利益会彼此敌对、互相冲突，一种利益必定消灭另一种利益；相反，人的本性是这样的：人只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作，自己才能达到完美。如果一个人只为自己劳动，他也许能够成为著名的学者、伟大的哲人、卓越的诗人，然而他永远不能成为完美的、真正伟大的人物”。[①]为人类幸福而工作自然就要关注人们的精神困惑、满足人们合理的精神需求。我们的哲学研究不能仅仅满足于文本解读、对话研究和基础研究，而应发挥哲学本有的反思、批判、超越的特性与功能，面向“中国问题”，传递当代中国人的精神呼唤，并致力于寻求安身立命之本。

（三）以哲学的理念引领人的精神世界

当代中国人的精神世界既需要传递更需要引领。哲学解释世界与改变世界的说服性、彻底性和根本性基于哲学的理念提升。哲学只有捕捉时代问题、抓住时代主题、与现实拉开间距、提升核心理念，才能以独特的理论力量引领时代发展。

需要注意的是，提升引领人的精神世界的哲学理念绝不同于制造新的概念，也绝不是以制造新概念的词句思维代替提出原创性成果的创新思维。马克思当年曾经严厉地批判了青年黑格尔派严重脱离德国实际，而热衷于“词句革命”的倾向，指责他们不是反对现实世界，而是仅仅反对“词句”，他们喊出不少震撼世界的词句，但在实际行动上却是最大的保守分子。以哲学的理念引领人的精神世界，必须建立在深刻地掌握时代特征与发展趋势、以哲学的目光注视人的精神世界与时代发展的关系、透彻的把握与解释人的精神世界的基础之上。同时，我们还要以此为出发点，推进哲学理论创新。哲学创新是一切思想、理论创新之本，是哲学能够不断合理解释世界的前提。“哲学‘创新’，就是哲学家以新的哲学理念和新的思维方式为人类展现新的世界，提示新的理想。”[②]推动以哲学的方

①《马克思恩格斯全集》第1卷下，人民出版社1995年版，第459页。

②孙正聿：《以哲学的工作方式推进马克思主义哲学研究》，《学术月刊》2007年第5期。

式关注人的精神世界和哲学理论创新之间的关联与互动，无疑为破解哲学与现实的关系这一当代热点问题提供了一种线索。

在当代中国，什么样的哲学理念更适合引导人们的精神世界？韩庆祥认为，在社会主义市场经济、知识经济和现代化建设条件下，人生的一切追求、一切活动和一切关系首先应该围绕如何充分正确发挥人的能力旋转，人生的价值要依靠人充分正确发挥其能力来实现。因此，应以“能力为本”的价值观支撑人生，以人的现实努力、能力和创造进取支配人生命运。适应时代发展与中国实际的“能力本位的人生价值观”，必然能够发挥引领当代中国人精神世界的理念作用。“能力本位”理念的落实，需要通过社会因素与个人因素的共同作用，培育人的“能”。这是因为先有了“能耐”，然后才能发挥“力量”，否则就会“无能为力”。

以哲学的理念引领人的精神世界，既要适应现代化要求，也要发挥引导现代化的作用。这就需要在坚持“能力本位的人生价值观”的同时，还要有“兼容并蓄的开放心态”、“适度超越的价值追求”和“境界平衡的心灵协调”。当然，引领精神生活的理念还应该是动态的与开放的，同时要注意在现代化进程中大众的主体选择作用，也就是不断提升日常生活世界中“自然形成”的符合时代精神的新理念。总之，提升哲学理念，引领与满足现代化进程中的精神需要，既是时代的要求与实践的需求，也是哲学施展能力、发挥作用，以及体现其洞察力与引导性的舞台。

（四）以哲学的价值取向重建人的精神世界

人的精神世界的复杂性可想而知。如果从实存性因素与动力性因素的统一出发来分析人的精神世界，那么人的精神世界至少包括心理、欲望、情感、意志、思想、道德、信仰、境界等实存性因素，以及求知、反思、反省、设计、选择等动力性因素。这些因素大致可以概括为三个向度：第一向度主要包括心理、情欲、意志，对应于人的情欲生活，以快乐原则为指导，追求感性愉悦；第二向度主要包括思维与价值观，对应于人的理性生活，适应现实原则，追求探索真理与创造价值；第三向度主要包括道德、信仰、境界，适应超越原则，追求终极关怀与根本意义。人的精神世界的这三个向度，既有着逐级发展、后者包含前者的否定之否定关系，又存在着互相制约、互相影响的关系。

在哲学视域中重建人的精神世界，必须处理好人的精神世界的三个向度之间的关系及其发展，其实质就是保持现有精神世界与应有精神世界的对立统一。这是因为，两者的对立使精神重建具有动力源泉，而两者一定程度上的统一或综合的要求，则使这种建构能在人自身这一统一体内维系而不至于解体。

那么，什么是这种对立统一关系的维系者？我认为主要就是价值取向。价值取向一方面是精神重建的产物，或者说它随着精神重建的过程而成长；另一方面，它又是精神重建过程中的调节力量，是个体内部综合协调的源泉。无论是关于普世价值的讨论，还是社会主义核心价值体系的政治命题及其理论研究，都是从价值取向出发探寻精神重建之路。以哲学的价值取向重建人的精神世界，实际上就是以价值取向为尺度，保持人的精神世界中感性生活与理性生活之间、科学精神与人文关怀之间、主体精神与集体意识之间、现实原则与超越维度之间的适度的张力与微妙的平衡。

（五）以哲学的结构逻辑重构人的精神世界

哲学不仅需要睿智的洞察力，也追求结构逻辑的严谨性与系统性。这就要求我们，经过从价值取向到结构逻辑的坐标转移，在把精神要素概括为三大向度的基础上，进一步理清精神世界的结构逻辑，进而把重建精神世界导向重构精神世界，以“重构”的方式深化、推进和完成“重建”。

对于精神结构问题，李泽厚在其“主体性的哲学提纲”中认为：“心理诸结构作为人类学本体，是在社会基础上个体感情中的历史超越，所以它才不是经验的因果而成为超感性的自由”。具体来讲，心理本体“不是指某种经验的心理，它是指历史形成的某种心理形式，它是一种框架。”他还概括性地指出，主体性的客观方面是人类本体的工艺——社会结构，主体性的主观方面是人类本体的文化——心理结构，这二者又可称为工具本体与情感本体。在这里，与我们关注的问题相关的是，李泽厚还深刻地揭示了现实的精神异化状态并提出了文化——心理结构建设的主题：“以先进工具和现代工艺为社会生产力特征的西方，却苦恼着它们的非人性统治。大工艺生产携带而来的各种异化，使人们憎恶和否定这个本体的存在。萨特以个人主义的生来自由反抗异化，哈贝马斯以交往合理化来消除由生产和理化（技术理性）所产生的异化，批判学派以劳动、家庭、性

……等日常生活的微观批判来作为社会变革的主题和动力……，这似乎仍然是上一阶段激进的革命意识和意识革命（文化批判、阶级自觉）的表现形式。它们仍然只把哲学当作批判的武器，而不是建设的事情。其实，消除异化，提出文化——心理结构即人性建设的工作才是重要的”。因此，在他看来，“人性、情感、偶然，是我所企望的哲学的命运主题，它将诗意地展开与21世纪”。[①]

遗憾的是，李泽厚虽然提出了现实精神异化与心理结构的问题，并明确了以哲学的方式建设文化——心理结构的主题，但是对于精神结构问题，依然停留于传统的知情意三分结构，没有具体地完整地划分精神世界的逻辑结构，而这显然应该是以哲学的结构逻辑重构人的精神世界的起点，当然也将是本文的重点问题与逻辑原点。

① 李泽厚：《李泽厚哲学文存》下编，安徽文艺出版社1994年版，第647～650页。

第一章　中国问题：重建当代中国人的精神世界

现代化进程对当代中国人的精神世界，既有积极作用又有消极效应。这里主要是从“居安思危”的问题意识与忧患意识出发，揭示现代性对当代中国人的精神世界的冲击及相应的精神生活困境。

在历史学上，我们一般称1840年鸦片战争到1949年新中国成立这一百多年时间为“近代”，1949年以来为“现代”。所谓的“当代”，在时间上与“现代”基本吻合，只不过人们常用“当代”表示最近一段时期以来，尤其是特指为改革开放以来。我们这里所谓的“当代中国人”，在时间上主要指生活在改革开放以来的人；在空间上主要是指本人及父母都具有中国国籍、居住在中国大地上的人。因此，“当代中国人”在内涵上主要是指生活在改革开放以来、具有中国国籍、长久居住在中国的人，在外延上则涵盖青年人、中年人与老年人，或者工人、农民、军人、公务员和知识分子等。

这里所谓的“当代中国人的精神世界”，主要指当代中国人的精神世界状态与精神生活状况。在整个研究进路与行文逻辑中，这里暂且以现象描述及理论涵摄的方式揭示问题。

第一节　历史境遇：当代中国人精神世界的历时态追踪

从历时态看，当代中国人的精神世界在文化认同危机、启蒙相对缺失、多元思潮冲击等历史性因素的综合影响下，首先是精神传统断裂后产

生了强烈的无脉可承、无根可依、无家可归的感觉，而这种感觉加之缺乏启蒙诱发的深刻的主体理性意识，就容易在多元思潮中显得无所适从。遵循历史与逻辑的统一，我们分三个部分走进当代中国人精神世界的“文化苦旅”。

一、文化认同危机

现代化发端于西方，中国的现代化进程呈现出一定的“外发依赖性”。以市场经济取代自然经济，以民主政治取代独裁专制，以自由文化取代文化统治的现代化模式，对中国的现代化进程也产生了深刻的影响，这必然容易造成人们对传统文化的认同危机。

“文化认同这个术语指的是以有意识的具体特定文化构型为基础的社会认同。历史、语言和种族对文化认同来说，都是可能的基础，并且它们都是被社会性地建构的现实。即便是认识到所有认同的建构程度，这也并不会使它们成为虚假的或意识形态的。”[①]现实的剧变必然引起文化模式的变化。当代中国的时代特征、实践发展及其与传统社会的“断层”现象，是造成当代中国人传统文化认同危机的现实基础。而特定的历史时期（比如“五四”时期与“文革”时期）的激烈的反传统倾向，无疑加重了这一危机。

作为中国传统文化主脉的儒家哲学一向重视“修己内圣”。对此，梁启超曾作出这样的概括：“儒家哲学范围广博，概括说起来，其用功所在，可以《论语》‘修己安人’一语括之。其学问最高目的，可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。做修己的功夫，做到极处，就是内圣；做安人的功夫，做到极处，就是外王。至于条理次第，以《大学》上说得最简明。《大学》所谓‘格物致知诚意正心修身’，就是修己及内圣的功夫；所谓‘齐家治国平天下’，就是安人及外王的功夫。”[②]儒家文化内在地充满人文关怀。因此，按照儒家文化修身养性，可以为人生提供一定的意义根据。然而，这种文化传统在当代遭遇了深刻的认同危机。这里存在着历史因素的影响，比如“五四”运动的打倒孔家店、扔掉中国书；20世纪

① 乔纳森，弗里德曼：《文化认同和全球性过程》，商务印书馆2003年版，第356页。

② 梁启超：《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年版，第488页。

50年代的移风易俗、破旧立新；“文化大革命”的政治运动革“文化”之命等。

这些历史性原因导致的传统文化认同危机主要表现在：讨论文化差异时的“中西”问题转化为“古今”问题；对传统文化的不信任与对西方文化的“崇拜”；凸显传统文化遗产与现代文明的冲突等。传统文化认同危机渗透到当代中国人的精神世界，主要表现为人们在精神生活上感觉到“无脉可承”、“无根可依”、“无家可归”了。

二、启蒙相对缺失

传统文化认同危机，如果能辅之以启蒙运动的价值支撑，也能相对缓解意义失落的问题，然而这一方面的历史境遇仍然不容乐观。

西方的启蒙运动，是随着历史发展在西方社会内部生发的，它以西方自身的传统文明为基础。无论是卢梭的“消灭一切害人虫”，还是康德的“独立运用理智”，都显示出西方启蒙运动的全面性与彻底性。这些思想一直延续到韦伯的“离神远去”及霍克海默的“去除蒙昧”。与之相比，中国的两次“启蒙运动”则显得准备不足、影响不深又缺乏系统性。“五四”时期的“思想启蒙”主要是救亡图存遮蔽了现代启蒙。而20世纪80年代中期所谓的“新五四启蒙运动”，则主要是解除思想束缚以推动经济发展。两次启蒙都相对缺乏深入持久的现代性的文化批判与精神批判。

具体来说，中国式的启蒙与西方式的启蒙，在兴起背景、针对性、学理性和结果上存有很大不同：西方17、18世纪的启蒙运动，是工业发展与资产阶级兴起的时代要求，中国“五四”时期的启蒙，面对的是危亡中的国家，负有救亡图存的历史使命；西方式的启蒙针对的是宗教权威及盲目依赖式的信仰，中国式的启蒙针对的是儒家封建文化及传统文化中的其他弊端性因素；西方式的启蒙不仅有现实的政治意义，而且有着系统的学理支撑，产生了像卢梭的《社会契约论》、孟德斯鸠的《论法的精神》、康德的三大批判，以及黑格尔的《法哲学原理》等有关启蒙的经典著作，而中国式的启蒙则是以西方文化为武器批判传统文化，借助于西方的思想理论达到经世致用的现实目的，缺乏影响深远、意义深刻的经典著作；在结果上，西方式的启蒙使理性与自由的理念深入人心，而中国式的启蒙主要

是推动了科学与教育的发展，以及解除了一定的思想束缚，进而推动了经济发展。

相对于西方的启蒙运动，中国式的启蒙可以说是相对不足，甚至一定意义上可以说是启蒙相对缺失。这对中国人的精神世界造成的主要影响，就是以理性与自由为支撑的主体意识严重不足，进一步影响到人们的法制意识、民主意识、平等意识、竞争意识和创新精神等适应市场经济及民主政治的现代精神的培育。

三、多元思潮冲击

传统文化认同危机加上启蒙相对缺失，导致了中国人对精神文化缺乏自觉与自信，这就比较容易受外来思潮的冲击与影响。

1840年鸦片战争以来，最初是战争的耻辱刺激，后来是现代化的现实驱动，从船坚炮利到技术经济再到政治制度结构的“西方崇拜”，成为历史主流与时代潮流。虽然儒家思想及其“复兴”也在发挥着自身的作用，却最终在整个思想文化层面上，形成了某种意义上可以说是跟着西方“亦步亦趋”的局面。此外，1989年的“苏东剧变”，一定程度上冲击了处于指导思想地位的马克思主义，却没有影响人们继续学习西方的价值取向与浓厚兴趣。

然而，在学习西方文化的时候，我们却逐渐地发现西方文化是多元的。随着意志主义、生命哲学、逻辑实证主义、实用主义、现象学、存在主义、解释学等西方现代哲学思潮的引入，我们的思想文化跟着西方文化也一时呈现了“欣欣向荣”的景象。只是在西方思潮中，科学主义与人本主义的对立，也在某种程度上分裂着我们的精神信念。西方文化不仅是多元的，而且是在不断发展变化着的。对于西方思潮来说，从理性主义到非理性主义、从现代主义到后现代主义，唯有变化才是不变的。而“变化着的东西远比一成不变的东西更能迫使人们注意它们。这是我们精神生活的一条普遍准则”。[①]于是，我们的思想文化就开始随着西方“潮起潮落”了。此起彼伏的“杜威热”、“尼采热”、“弗洛伊德热”、“萨特热”、“海德格尔热”、“哈贝

① 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，上海译文出版社1999年版，第20页。

马斯热”等思想导师迷信，也开始“乱花渐欲迷人眼”了。

帕斯卡尔曾正确地区分过三种性质不同的秩序：客观世界感性的秩序、思维世界理性的秩序和心灵世界精神的秩序。[①]且不说这种区分可能存在某种不足之处，至少它深刻地提醒了我们：思维世界与心灵世界需要一定的“秩序感”。这种对秩序感的需求，在我国20世纪90年代的反西化思潮中表征出来了。这股思潮主要就是遵循着整体主义的思维逻辑，表达了对多元与变动的西方文化思潮的强烈不满。比如，后现代文化批判（以张颐武、陈晓明为代表）以西方文化里面有“东方主义”偏见为由，将整个西方话语“他者化”，以此得出“现代性在中国终结”的结论；海外新左派（以崔之元、甘阳为代表）将作为中国工业化模式之一的乡镇企业，夸大成为具有标志性意义的中国现代化普遍模式；盛洪从西方国家在国际关系中奉行“社会达尔文主义”这一个个别性事实，推导出西方文明的整个不文明性，进而“寄希望于中国文化”。[②]正如西化思潮有着深刻的历史原因，反西化思潮也有着一定的现实原因。中国经济的高速起飞与稳定发展，以及20世纪80年代以来，与西方接触增多利益冲突也增多（比如西方尤其是美国对中国“入世”与“申奥”的阻扰、贸易摩擦等）等，这是现实基础；综合国力的不断提高与国际地位的相应低下、民族自信与国际轻视等触目惊心的对比，刺激了知识分子的民族主义情绪，这是反西化思潮的心理基础。

在当代中国，“苏东剧变”冲击了我们的社会主义信念，西方思想文化的多元与变动造成了我们的思想混乱，而西化思潮与反西化思潮的冲撞，则进一步加深了我们的精神迷惑。一定意义上可以说，在多元思潮冲击下，我们的精神世界显得越来越“忐忑不安”与“无所适从”了。

第二节　现实困境：当代中国人精神世界的共时态透视

当代中国处在由前现代走向现代化的征途中。现代化以其丰富的内

---

①帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆1986年版，第394～395页。

②许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，三联书店1997年版，第283～289页。

涵、多维的特征和深邃的精神，要求相应的科学、自由、民主的精神与意识，以及个人主体意识、社会契约精神、经济理性化、管理科层化、公共领域自律化等。这些现代性因素，一方面，在深受根深蒂固的传统文化模式影响的中国大众之间，尤其是在“城乡二元结构”下的“农村人”中还远未具备，不少人的精神世界还留有传统因素的痕迹，以及对前现代精神生活的依赖。这当然需要通过精神重建使人们的精神世界与精神生活由传统向现代转变。另一方面，现代化对精神世界与精神生活的冲击已开始渗透到越来越广泛的人群，人们的精神世界也开始遭遇前所未有的局面与境域。这更需要重建符合现代化要求的精神世界与精神生活。在这个意义上可以说，我们“既苦于现代化的不发展也苦于现代化的发展”。当然这绝不是要否定符合历史发展趋势与人民根本利益的现代化进程，而是期望通过现代性的自我批判，不断推进现代化的自我发展与自我完善。我们这里集中关注的是现代化进程对当代中国人的精神世界与精神生活的冲击，以及这一冲击所造成的现实精神困境。

一、社会转型与时空压缩

20世纪50年代，在西方率先兴起现代化理论研究。其中的一个基本主张，就是“传统—现代”的二分法，即依据某种特定的标准，把历史上或现在所有的社会与国家划分为“传统的”与“现代的”。由此，所谓现代化进程，也就是传统社会向现代社会迈进的社会转型过程。60年代中期以来，现代化理论开始受到依附理论的有力挑战。后者的两个基本假设是：应从世界系统里考察分析一个社会的发展；在许多情况下，外来因素对社会发展的影响更为重要。继依附理论而起的是沃勒斯坦提出的世界体系理论，该理论认为，由“中心”、“半边缘”、“边缘”等构成的世界体系是双向依赖且变动不居的。

依据现代化的转型理论、依附理论和世界体系理论，处于现代化进程中的当代中国社会面临社会转型与“时空压缩”的紧张状态。从历史上看，我国近些年来发生的大规模社会变迁是从“四个现代化”的口号开始的，不久以后被“经济体制改革”的话语体系代替。而后人们逐渐认识到，经济体制改革不可能单独进行，于是就开始出现对整个社会转型（即

由传统社会向现代社会的全面过渡）的关注与研究。与此同时，当代中国全面的社会转型在全球化的影响下，明显受到西方有关现代性与后现代性的争论、由“后工业社会”推动的各种“后”理论等的影响。因此，处于社会转型中的当代中国，日益陷入一种前现代、现代和后现代等因素同时共存的“时空压缩”的境域。也就是说，在社会主义初级阶段，历史性变成了共时性。具体来说，就是在我国改革开放和社会主义现代化建设进程中，既出现了前现代、现代和后现代的诸种现象及其问题并存的局面，又有封建主义、资本主义、社会主义等因素并存的情况，还有“人的依赖”、“物的依赖”和“自由个性”并存的情景。

社会转型与时空压缩的情境对人们的精神世界的影响是极为深刻的。汤因比曾把人类文明形态更替过程中出现的，对人的精神世界的挑战及相应的信仰危机等，形象地表述为“灵魂的断裂”。而布莱克更是具体地比较了传统社会与现代社会中人们不同的精神感受：“传统社会由其环境形成了相对稳定的人格特征，在那里，孩子在家庭邻里的一片安全感的氛围中长大，他们乐于与自己的社区成员发生面对面的关系，但与其有不同文化遗产的人们却是相对隔绝。这种环境和关系有助于形成强烈的认同感和自信心，因此，传统社会中的绝大多数成员从不会遭遇规范和价值冲突而紧张”。而比起传统社会，“现代社会中的个人不大受其环境的支配，就此而言，个人更自由了。但同时，他更无法确定自己的目的，而且在大动荡的时代，他要准备着为了有目的的领导而交出自己的自由。这就是所谓在迅速变化的社会中个人认同特征和归属感的丧失”。最后，他还总结性地指出：“不少人把个人不安全感和焦虑感视为时代的标志，这可以直接追踪到现代化带来的深刻的社会分裂”。[①]在社会转型期，社会环境的剧变及时空压缩的状态，在人的精神世界与精神生活中，必然造成认同感、归属感的丧失，以及不安全感与焦虑感的出现。

由于全球化的影响，当代中国面临的处境比布莱克分析的更为复杂，这就使当代中国人的精神世界更加不容乐观。我们既要注意到在精神生活上，人们对一度依赖的传统之必将逝去所产生的“不适应感”，又要看到

---

① 布莱克：《现代化的动力》，四川人民出版社1988年版，第42～43页。

由前现代向现代迈进的过程中的精神世界问题，比如对社会变迁无法适应而导致的精神上的迷茫与痛苦，对改革带来的变动无能为力而产生的心理上的失落与烦恼，对社会多样化与价值多元化无所适从而造成的认识上的混乱与疑惑，等等。

二、工具理性与意识形态

理性是一个充满争议的范畴。理性作为一种思维方式与行为取向，主要可以分为三类：在主体与客体之间处理手段与目标关系的工具理性；以某种道德理想与生活方式为规则根据的价值理性；通过合理程序与沟通协商达到价值共识的交往理性。

在科学技术支撑下，以工业化与信息化为主体内容的现代化，凸显了工具理性的统治地位。对此，伽达默尔深刻地指出："我们的时代受日益增长着的社会合理化以及主宰这一合理化的科学技术的制约"。[①]中国的现代化进程也出现了类似的情况。20世纪上半叶，"当儒学发生意义危机、文化领域出现价值真空时，西方的科学挟船坚炮利而来，成为中国知识分子普遍认同的文化权威。科学的权威性从清末的器物层面上升到'五四'的本体层面，开始具有一种包含、覆盖一切的价值本体的意义。这种思潮由于在中国文化中找到了一元化有机宇宙观思想模式的支持而迅速本土化、普遍化，科学的有效性、权威性从自然领域伸展到社会、历史、道德多个领域，原本作为工具理性的科学在中国流变为富于终极意义的科学主义，它为各种政治意义形态在科学的名义下扩张化、独断化提供了价值上的合法性。"[②]可以说，从中国现代化进程的开端起，以科技为支撑的工具理性就逐渐成为现代性的控制性因素。

工具理性与意识形态联合起来取得"话语霸权"，以控制思想与影响行为，也是现代化进程中出现的新现象。意识形态作为一种不同于科学意识的价值意识，主要是代表统治阶级的利益，发挥意识管理的作用。值得注意的是，工具理性也开始发挥意识形态的某些功能，有滑向意识形态的

① 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，上海译文出版社1999年版，第5页。

② 许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，三联书店1997年版，第29页。

可能。对此，马尔库塞曾明确作出“技术理性这个概念也许本身就是意识形态的”的论断；哈贝马斯也在《作为“意识形态”的技术与科学》一书中，论证并强调了现实生活中科学技术成为意识形态的合理性特征及其至高无上的现实地位。

在当代中国，工具理性与意识形态及其结合也深深地影响着人们的精神世界与精神生活。正如雅斯贝尔斯所指出的：“作为技术统治的牺牲品，它黯然无光或杂色纷呈，人在其中已不再能辨认出自己，他被剥夺了他的做人的个性”。[①]工具理性与意识形态的膨胀，也导致当代中国人的精神世界出现了反思意识与批判思维的萎缩、独立思想与独立精神的丧失，以及价值理性的遮蔽与意义追寻的失落，甚至一定程度上导致道德理想与精神信仰的坍塌。

三、消费逻辑与大众文化

20世纪60年代以来，伴随着消费逻辑日益深入地影响人们的日常生活与精神世界，西方兴起关于消费社会的理论研究。在鲍德里亚看来，“一切都由这一逻辑（消费逻辑）决定着，这不仅在于一切功能、一切需求都被具体化、被操纵为利益的话语，而且在于一个更为深刻的方面，即一切都被戏剧化了，也就是说，被展现、挑动、被编排为形象、符号和可消费的范型”。[②]消费逻辑导致两个重要后果，一是造成消费者不是“为了使用的需要而消费”，而是“为了消费的需要而消费”：“就像商品逻辑使得商品的交换价值从商品的使用价值分离开来，消费逻辑也使得商品的消费价值从商品的使用价值分离开来，商品的消费不再是为了使用的需要而消费，而是为了消费的需要而消费，因而，消费的社会逻辑不再是‘商品满足使用需要’这样的逻辑，而是‘商品之制造与销售之广告操纵’这样的逻辑”；[③]二是在消费逻辑中，企业不再局限于仅仅通过普遍的市场调查掌握大众的消费心理，而是通过铺天盖地的广告等媒介手段膨胀人们的消费欲求。为了盈利，甚至还通过制造虚假需求误导人们的消费倾向。

① 雅斯贝尔斯：《时代的精神状况》，上海译文出版社1997年版，第37页。

② 博德里亚：《消费社会》，南京大学出版社2000年版，第224页。

③ 杭之：《一苇集》，三联书店1991年版，第154页。

伴随着从以企业为主导的生产逻辑向以大众消费者为主导的消费逻辑的转变，适应大众需要的大众文化与流行文化也开始盛行起来。大众文化与精致文化相对，席尔斯把文化区分为精致文化（refined culture）、平凡文化（mediocre culture）、粗俗（感官）文化（brutal culture）。许多人依据这一划分，直接把平凡文化、粗俗文化、通俗文化（popular culture）等统称为大众文化。在消费逻辑的深层影响下，西方在资本积累早期的以生产资料为主的生产，逐渐转向大众生活资料生产。随之而起的大众消费逻辑，借助于数字化、网络化等信息技术革命的工具，操纵大众文化、控制大众心理。值得注意的是，处于商业化本质与工业化生产的现代文化中的大众文化本身，也演变成了由资本逻辑与市场逻辑决定的文化工业。代替意义、规范等符号的，是愈来愈多、各式各样无意义的文化符号垃圾被制造出来并充斥在文化市场上，严重冲击着精英文化提升品味、引领时代精神的地位与功能。

在当代中国，大众文化是适应消费逻辑的兴起，以及由其推动的现代性的世俗化转向的。社会主义市场经济催生的主体性，使逐渐形成的市民阶层开始自觉地从精英话语的控制下游离出通俗性的大众文化精神，而消费逻辑推动并加剧着大众文化的兴起。消费逻辑与大众文化对我国现代化进程的影响越来越明显，这对当代中国人的精神世界与精神生活产生了深刻影响，主要表现在：扩张与膨胀人们的感性观感、消费激情和心理欲求；在视听快感与心理抚慰中逃避现实的心理倾向加重；认识上、心理上误引误导；意识上操纵；消费主义伦理的滥觞；自由精神流于表面而丧失了本质，等等。

四、物化生存与精神懈怠

这里的“物化生存”主要是指人对物的依赖深化为膜拜，进而把人、社会及其关系降低为物，甚至人的意识也为物化结构所钳制，最终导致以物为中心的生存方式。人的生存与发展离不开一定的物质生活条件。人的生命存在依赖食物与水的供给，离开一定的物质生活资料，人的生存就无法维持。因此，追求物质财富，满足利益需求，本无可厚非。然而，物极必反，如果把占有“物”作为人的生存的唯一目的，以物化生存为

人的唯一生存方式，势必丧失人的地位与尊严，甚至降为物的奴隶。马克思对“商品拜物教”、“资本拜物教”等的批判就深刻地揭示了这些现实问题。弗洛姆也曾深刻地揭示在资本主义社会中普遍存在的重占有、轻生存的物化生存方式，他指出：现代资本主义社会“是一个完全以追求占有和利润为宗旨的社会。……绝大多数人都把以占有为目标的生存看作是一种自然的、唯一可能的生活方式。”[①]物化生存的逐利性，一方面有利于加速累积物质财富，进而推动经济社会发展；另一方面，也造成了“精神的贬值”，形成了与物质丰富对立的精神贫困，与资本力量对立的精神懈怠。按照卢卡奇的判断：“在资本主义发展过程中，物化结构越来越深入地、注定地、决定性地浸入人的意识里。”[②]社会存在决定社会意识，这种物化结构一旦渗入人的精神世界，势必滋生欲求的过度膨胀，进而导致其他精神性因素的萎缩。在当代生活中，这种欲求膨胀、精神萎缩的一个重要表现就是精神懈怠现象的出现。随之而来的就是，在现实生活世界中“物欲横流”，除了物质利益需求的满足之外，人的精神再无其他的追求了，这必然导致意义失落与价值坍塌等诸多精神性问题。在当代中国的现实生活世界中，以占有物质财富的多少评价人的身份地位，以消费档次评价人的生活品味，以及“笑贫不笑娼”、“宁愿坐在宝马车里哭，不愿坐在单车上边笑”等，这些思想观念与价值取向，就与这种物化生存方式及其必然导致的精神懈怠密切相关。

五、后现代性与虚无侵袭

20世纪五60年代以来，表征西方社会历史与科技领域发展新特征的后现代主义，逐渐成为当代思潮中颇具影响的文化氛围。后现代主义的出现有深刻的现实背景与理论逻辑：一方面，从实践上看，在诸多思想家那里，后现代主义是从批判现代性出场的。对于鲍曼来说，无论是从现代性之中还是之外来反思现代性，其最终的目的都是达到对现实的永无止境的批判；否定和超越现代性，或者使现代性“成问题化”的理论策略，在福

① 弗洛姆：《占有还是生存—— 一个新社会的精神基础》，三联书店 1989 年版，第 33 页。

② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1996年版，第156页。

柯那里被称为“对我们历史存在的永不停息的批评”；德里达称这种理论态度为“解构”；利奥塔则称之为“永远的出生状态”；卡斯托里亚迪斯称之为“文明对自身的质疑”；另一方面，从哲学理论上看，西方后现代主义哲学是在批判现代哲学思维方式中出场的，它认为现代哲学对形而上学的批判不够彻底，因而往往在批判基础主义与本质主义时陷入另一种基础主义或本质主义，在批判理性至上时陷入非理性至上。

从总体上看，在以语言游戏说与解构理论批判西方现代哲学时，后现代哲学呈现出的斑驳陆离的景象中也有一些“家族相似”式的基本特征：反本质主义与基础主义；反对认识论的表象功能；反对语言本质论与语言意义论；追求割裂传统与标新立异；注重微观与调和；呈现出无深度性与凌乱性等。

后现代性尽管也有补充也有建构，但更多的是“破坏”。在后现代性的思维方式中，福柯试图以“断层”解构“根源”，德里达试图以“边缘”颠覆“中心”，罗蒂试图以“多元”代替“基础”，利奥塔则试图以“微观”取消“宏大”。然而，如果消除了“根源”、“中心”、“基础”、“宏大”，那么所谓的“断层”、“边缘”、“多元”、“微观”又是“对谁而言”或者“赖何存在”呢？我们在后现代性中更多的只是看到，合理化让位于无合法性或取消合法性；“同调”（homologie）被“异调”（heterologie）淹没；价值共识被“无公度性”（incommensurability）所打破；严肃的理想信念及德性追求成为过时的语言游戏；高扬的主体性堕落为“人死了”的重复呐喊口号。

后现代性思维方式造成的一个重要结果就是，一直游荡于人类历史中的虚无主义重新粉墨登场了，并俨然成为高居一切的凯旋者。从词源上看，“虚无主义”一词来源于拉丁文，意指消逝、毁灭和无等。虚无主义在西方是一股顽固的思潮，现代哲学家尼采、萨特以及文学家加缪等都曾自觉地并以自己的方式抗击着它的侵袭，海德格尔更是明确地指出：“‘虚无主义’这个名称表示的是一个为尼采所认识的、已经贯穿此前几个世纪并且还在规定着现在这个世纪的历史性运动”。[①]现在，这种有其

① 海德格尔：《林中路》，上海译文出版社1997年版，第219页。

历史传承性的虚无主义与后现代性产生共鸣，这就使二者各自产生的效应加倍扩大了。

需要我们注意的是，随着全球化的深入发展，发轫于欧洲文化，并与西方现代性文明共生共进的后现代性与虚无主义思潮携手并进，日益渗透到当代中国人的精神世界之中，并严重地侵袭了当代中国人的日常生活与精神追求。20世纪90年代以来，我国出现的理想式微、蔑视崇高、信仰危机、价值坍塌、意义失落等一系列精神危机现象的背后，都潜藏着后现代性与虚无主义的“幽灵”。这种回荡着的“幽灵”的侵袭与破坏是“连根拔起”式的，它从根基上破坏着我们的理想信念、价值坐标和意义根据。于是，我们也开始越来越多地听到了“像雾像雨又像风”，“潇洒走一回”，“过把瘾就死”，“玩个心跳”等只要自由不要责任、只要权利不要义务、享受之上、娱乐至死的靡靡之音。

第三节　发展需要：时代要求与主体需求交汇处的精神守望

在历时态的“文化苦旅”与共时态的精神透视中，我们既揭示了当代中国人的精神世界问题的严重性，也发现了解决精神危机问题的迫切性，这也正是时代要求与个人需求的共通逻辑。值得进一步指出的是，正是当代中国人的精神世界与精神生活问题的严重性与解决这一问题的迫切性，使重建当代中国人的精神世界成为一个重要的“中国问题”。因为问题之能够成为“真正的问题”，离不开问题的出现及其严重性、解决问题的必要性与迫切性，以及预期能够解决问题，或者至少出现了某种解决的可能性。

第一，重建当代中国人的精神世界是时代的要求。

重建当代中国人的精神世界，既是推进中国现代化进程的必然要求，也是增强我们的国际竞争力的现实需要，还是提升我国的文化软实力的逻辑需求。

首先，在西方发达国家，尽管关于现代性与后现代性的思想争论一时之间甚嚣尘上，但在社会现实中并没有完全的超越现代性的所谓后现代症候。在哈贝马斯那里，“现代性是一项未竟的事业”，吉登斯也只是要

求“重新审视现代性”，甚至后现代主义的著名代表人物利奥塔也表示：“重写现代性比通常人们进行这类思考时所用的如‘后现代性’、‘后现代主义’、‘后现代’更可取。”[①]在当代中国，虽然我们需要注意西方现代化进程中涌现的问题，以尽力避免重蹈覆辙式的错误。然而，更重要的是，不能因有关现代性的某些思想争鸣，动摇我们深入推进现代化进程的自觉与自信。推进现代化进程，就必然会出现现代性对人的精神世界与精神生活的冲击，从而产生诸多精神问题。无论是马克思的异化理论，弗洛伊德以压抑性欲为发展的代价的观点，还是西方马克思主义对精神世界问题的关注与研究，都深刻揭示了现代性对人的生存方式与精神生活的影响。这就必然要求提出“重建当代中国人的精神世界”这一问题，深入研究如何使人们的精神世界与精神生活，从“不适应”向“适应”再向“助推”现代化转变。

其次，当今国家之间的综合国力竞争归根到底是具有创新能力的人才之间的竞争。创新能力是一个国家的核心竞争力，而人才是创新能力的载体。作为自然性、社会性和精神性的统一体，人的思想活动、精神动力、智力支持和理想信念等是其发挥超越性与创造性的主体性支撑条件。因此，深入研究当代中国人的精神世界问题，在适应与互动的动态平衡中，通过重建当代中国人的精神世界，不断推进当代中国人的精神发展、提高人们的精神生活水平、增强人们的精神力量，有利于各种人才的脱颖而出。这是增强我们的国际竞争力的现实需要。

最后，喧嚣一时的关于普世价值问题的争论，由于学理性的准备不足与其他因素的隐性影响而归于沉寂，而沉寂正是理性沉思的开始。普世价值的合理性在于，尽管处于不同国界、民族或区域，却由于价值的客观性，而使人们在价值取向方面有着一些趋同的价值诉求。其不足之处就是，忽视了价值主体受到历史境遇、风俗习惯及民族心理等的影响，从而在价值观念方面必然存在着差异性与多元性。普世价值问题争论的背后是文化软实力的竞争逻辑。“软实力”（soft power，又被译为“软权力”、“软力量”等）的概念是由约瑟夫·奈在《注定领导》（Bound to Lead）

① 利奥塔：《非人》，商务印书馆2000年版，第25页。

一书中首先提出的。约瑟夫·奈在其著名的《硬权力与软权力》一书中曾指出："在1989年撰写的《注定领导》一书中，我率先提出了'软权力'的概念"。[1]约瑟夫·奈认为，在国际政治中，主要存在两种力量：一种是由军事力量和经济力量等有形的、能起到支配作用的力量组成的"硬实力"（hard power），这种力量主要依赖威胁或引诱的途径来促使他人改变立场；另一种是间接的使用力量的方法，也能让他人做你想让他们做的事，这种能力的产生及发生效用"可能是因为别的国家想追随它，崇尚它的价值观，学习它的榜样，渴望达到它所达到的繁荣和开放程度"。[2]这种"不用实实在在的威胁或报酬就得到所要的结果，以词汇方式达已所愿的方式"也被称作"力量的第二层面"，即"软实力"。[3]中国学界对于软实力的探讨，应该面向中国问题，推进软实力理论的中国化研究，致力于提升国家软实力，这就要求我们聚焦中国国家软实力建构。精神力量无疑是软实力的核心构件，而贫乏的精神生活显然不能具有任何吸引力，这就为我们提出了"重建当代中国人的精神世界"这一时代课题。

值得注意的是，增强国际竞争力与提升文化软实力，不仅需要考虑我们的精神文化有哪些不足、需要学习什么，还需要增强文化自觉与文化自信，进一步探索我们的理论资源优势、发掘我们的精神文化的独特价值。也就是说，既要考虑我们需要"输入"什么，更要思索我们可以"输出"什么，从而在综合国力的竞争中处于优势，在反对"文化霸权"或争夺"话语权"中占据主动。中华民族需要适合自己的文化支撑、价值取向和家园归宿。弘扬传统文化，建设中华民族共有精神家园，正是在为当代中国人的精神生活世界寻找传统基础与历史文化支撑，以及提供一个舒适的意义根据；而社会主义核心价值体系是国家层面的政治要求，是为了构建社会主义和谐社会而必须发展的和谐文化的深层所向，是为当代中国人的精神生活世界指明核心价值取向。这两个时代课题的理论成果都可能增强我们的民族魅力，并成为文化软实力竞争的独特优势。这里，我们也可以

① 约瑟夫·奈：《硬权力与软权力》，北京大学出版社2005年版，第7页。

② 约瑟夫·奈：《美国霸权的困惑——为什么美国不能独断专行？》，世界知识出版社2002年版，第9页。

③ 约瑟夫·奈：《软力量——世界政坛成功之道》，东方出版社2005年版，第5页。

体悟到，建设中华民族共有精神家园与构建社会主义核心价值体系，具有解决当代中国人的精神世界问题的精神实质。此外，最近召开的党的十七届六中全会还深刻指出，文化是民族的血脉，是人民的精神家园。在当代中国，党对文化建设、核心价值和精神家园的高度重视，反映了关注与研究当代中国人的精神世界是时代的最新要求，也在学理上为我们提出了重建当代中国人的精神世界的时代课题。

第二，重建当代中国人的精神世界是主体的需求。

在现代化进程中，重建当代中国人的精神世界，既是总体性的时代要求，也是主体现实生活中的需求，尤其是现实主体克服精神懈怠、精神迷茫和精神贫困的需求。

首先，是主体适应时代的需要。不同于传统社会的相对安逸、清闲的生活特征，现代社会在工业革命与信息革命的推动下，人们在劳动中不再能感到主体作用发挥所带来的快乐。充满竞争、流动与变数的环境，使忙、累、烦等成为新时代的生活特征。如果不想成为时代的弃儿，就应该积极地调整心态，在改造客观世界中主动改造主观世界，调整心灵的节奏从而跟上时代的节拍。

其次，是主体发挥精神力量的需要。人的精神世界可以对外部世界发挥巨大的反作用。个人主观能动性的充分发挥，可以优化实践、推动发展。在日常生活中，我们经常见到依靠顽强的意志、执着的情感和拼搏的精神而取得成功的例子。一个不甘堕落与随波逐流的人，就应该合理调整自身的精神世界结构，充分发挥精神力量，在现实生活中力争上游。现实主体要充分发挥精神力量，就离不开对自身的精神世界与精神生活的自觉关注与重新塑造。

再次，是主体丰富精神世界的需要。精神世界与精神生活的丰富性是人的自由全面发展的必备条件。然而，现实生活中充斥的利益至上、享乐主义等物化生存方式，直接导致了人的精神贫困与精神懈怠。重建人的精神世界，克服精神的贫困现象，这是主体丰富精神世界与精神生活的内在需要。

再其次，是主体幸福生活的需要。身体痛苦可以通过医疗解决，精神痛苦也需要借助于精神分析来疗伤。重建当代中国人的精神世界，可以

深入分析、相对缓解，甚至一定程度上解决现代人经常出现的欲求上的疑惑、情感上的烦累、认知上的混乱、价值上的偏差、以及信仰上的危机等问题，从而增强生活幸福感、提高幸福指数。

最后，是主体寻求生存意义的需要。意义失落是现代人生活中的普遍性问题。解决意义失落等现代性的精神问题，就需要走向精神的深处，研究人们的精神世界与物质世界的内在关联。在此基础上，通过精神世界重建，找到作为生存根基的意义所在。有学者曾指出："要解决个人生存的意义问题，就必须寻求个人与某种超越个人的整体之间的统一，寻求小我与大我、有限与无限的统一，无论何种人生哲学都不能例外。区别只在于，在不同的哲学中，那个用来赋予个人生存以意义的整体是不同的。例如，它可以是自然（庄子，斯宾诺莎），社会（马克思，孔子），神（新柏拉图主义，基督教），等等。"[①]在现代社会中，寻找意义根据，就需要综合考虑精神重建和资本逻辑、权力逻辑、人际模式、生存方式等的关系。

① 周国平：《尼采：在世纪的转折点上》，新世界出版社2008年版，第53～54页。

第二章　理论范式：“一体六维”的内在精神结构
——结构分析论

在从现代性的文化批判深入到现代性的精神批判，并经过从价值取向到结构逻辑的坐标转移之后，我把重建当代中国人的精神世界这一“中国问题”，进一步导向重构当代中国人的精神世界，以“重构”的方式深化、推进和完成“重建”。现在问题的症结就在于如何划分精神世界的结构图式。

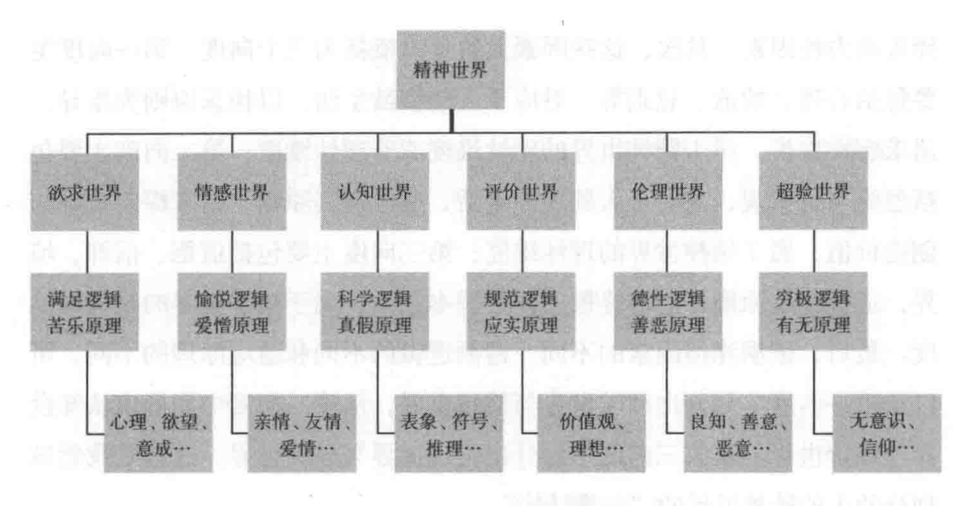
如果说人类思维是地球上最美的花朵，那么人的精神世界作为这花朵的肥沃土壤，则呈现出一幅丰富多彩又错综复杂、盘根错节又相互缠绕的图景。波普尔把整个世界划分为物理世界、精神世界和知识世界，其中的知识世界由于涉及思想、语言和文字的复杂关系，我们不进行专门研究。这里关注的只是在波普尔那里与物理世界相对的精神世界。同时，为了增强这种针对性而把精神世界称为相对于外在世界的“内在精神世界”，这个内在精神世界也相当于哈贝马斯划分的主观世界、社会世界和客观世界中的主观世界。

在关于人的精神世界的图景中，如果从外在图式来看，可以有个体精神世界与类精神世界、传统精神世界与现代精神世界、实然精神世界与应然精神世界等清晰明白的划分。困难在于精神世界的内在结构如何划分。在我看来，划分人的精神世界的内在结构，可以依据这样一种理论逻辑或分析框架：首先，人的精神世界至少包括心理、欲望、情感、意志、思想、道德、信仰、境界等实存性因素，以及求知、反思、反省、设计、选

择等动力性因素。其次，这些因素大致可以概括为三个向度：第一向度主要包括心理、情欲、意志等，对应于人的情欲生活，以快乐原则为指导，追求感性愉悦，属于精神世界的感性维度或非理性维度；第二向度主要包括思维与价值观，对应于人的理性生活，适应现实原则，追求探索真理与创造价值，属于精神世界的理性维度；第三向度主要包括道德、信仰、境界，适应超越原则，追求终极关怀与根本意义，属于精神世界的超越性维度。最后，依据涵摄因素的不同、遵循逻辑的不同和适应原理的不同，可以从第一向度中划分出欲求世界与情感世界，从第二向度中划分出认知世界与评价世界，从第三向度中划分出伦理世界与超验世界。这就是我尝试划分的人的精神世界的“六维结构”。

值得注意的是，对象本身包括人的精神世界本无所谓结构，结构其实是人们为了说清楚精神世界而提出的，因此也可以说是主体附加其上的。还需要指出的是，内在世界属于意识现象，对其进行分析，语言与概念未必能充当合适的充分的工具，结构划分也必然会存在一定的局限。比如，从“六维结构”与精神世界的构成因素的关系来看，有些复合性因素（如悟性、灵感、幻想等）就不能简单地归于某一结构。因此，这里出于研究的需要而进行的结构分析，时刻不能离开精神世界的结构关联性与系统整体性。也正因为如此，我把这种结构划分称为内在精神世界的“一体六维”，其中的“一体”即内在精神世界，“六维”即精神世界的组成结构（参见图一）。

需要进一步指出的是，在某种意义上“一体六维”的内在精神结构，静而为精神世界的六维向度，动而为精神生活的六大内容。具体来说，就是欲求世界对应欲求生活，情感世界对应情感生活，认知世界对应认知生活，评价世界对应评价生活，伦理世界对应伦理生活，超验世界对应超验生活等。这里首先从静态的角度研究内在精神结构，通过剥茧抽丝般的缜密分析与条分缕析式的结构梳理，为进一步地研究现代性的精神重构问题奠定基石。



图一："一体六维"的内在精神结构图

注：至上而下依次为："一体"，"六维"，基本逻辑与主要原理，因素列举。

第一节　欲求世界：满足逻辑与苦乐原理

欲求世界基于人的生存本能。动物总是趋向于自我保存与完善，欲求的产生是人自我生存与发展的本能需要。诸种生理欲求映现到人的内在世界之中，就构成了内在精神世界的第一维度——欲求世界。欲求世界是精神世界的基石，这不仅是因为没有诸种生理欲求人就无法生存，而且后面的情感世界、认知世界、评价世界、伦理世界，甚至超验世界，都离不开欲求的引发与推动。当然，后面的五维世界也影响、引导和控制着欲求世界，进而使人的内在欲求世界具有一定的自觉性与社会性，不同于其他物种的生理需求。

关于欲求的种类，最常见的是六欲说。《吕氏春秋·贵生》首先提出六欲的概念："所谓全生者，六欲皆得其宜者"。那么六欲究竟包含哪些内容？东汉哲人高诱对此做了注释："六欲，生、死、耳、目、口、鼻也。"（高诱：《吕氏春秋注》）耳要听，目要看，口要吃，鼻要闻，再加上"贪生怕死"。高诱所概括的六欲就是人与生俱来的六种生理欲求，

只是这里明显缺乏了性器官及其对应的性欲。佛家的《大智度论》对六欲的概括与此相去甚远。具体来说，佛家所谓的六欲是指色欲、形貌欲、威仪姿态欲、言语音声欲、细滑欲、人想欲。这里基本上把“六欲”定位于俗人对异性天生的六种欲望，也就是现代人常说的“情欲”。后人在这两种概括的基础上，做出了各种各样的阐述。比如有的人把六欲概括为“见欲、听欲、香欲、味欲、触欲、意欲”等，也有的人概括为“财物欲、两性欲、权欲、表现欲、求知欲、贡献欲”等。在《忏悔录》中，奥古斯丁也把人的欲望分为三种，即淫欲、口腹之欲和求知欲。综合这些概括，基本上比较全面地反映了人的诸种欲求。如果进一步把人的欲求世界概括为由“总欲”（即生欲）与“分欲”（各个器官代表的欲求及对具体对象的欲求）构成的总和，可以使我们从逻辑上更清晰地把握它。

满足逻辑是欲求世界的基本逻辑。欲求的不断产生与渴望满足，是人的生存需求与发展要求在心理上的反映。现实一旦不能提供自我生存与发展的条件，心理立即就会产生强烈的需求意识与满足要求。法国哲学家德勒兹与精神分析学家伽塔利在《反俄狄浦斯》一书中共同创造的“欲望机器”（Machines d é sirantes）概念，就形象地说明了欲求世界的满足逻辑。这个概念把人的欲望比喻为机器，即人的欲望与机器生产一样，在材料——加工——成品的过程中，源源不断、永不停歇地生产出来。在这个过程中，不仅有的欲求是永恒轮回、永恒重复的，而且欲望的生产、满足、再生产、再满足等程序，因为能量守恒而能够永远地自行运转。值得注意的是，德勒兹与伽塔利还进一步地发挥了在弗洛伊德那里被文明压抑了欲望、被社会规范化的“精神病患者”，而提出了“精神分裂患者”（the schizoprenic）的概念，即反抗压抑与扼杀欲望，要求释放欲望并按照欲望规律生活的人。

欲求的无限循环性决定了其只能获得暂时性的满足，而永远无法得到一劳永逸的满足。正因如此，佛把欲念看作是人生一切痛苦的根源，而不是生活的本来乐趣。叔本华也在洞察到了这种“钟摆式的痛苦”之后，深刻地指出：“无欲是‘人生的’最后目的，是的，它是一切美德和神圣性的最内在本质，也是从尘世得到解脱”。[①]

---

① 叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆2004年版，第220页。

苦乐原理是欲求世界的核心原理。欲求满足就会带来快乐的感觉，而无法实现的欲求总是产生痛苦的感觉。王阳明就曾分析过苦乐相随的原因及其应对的功夫路径。他虽然也主张“乐”即“心之本体”，直接说过“乐即道，乐即心”，但是更加明确地肯定了常人之苦乐并存，并在此基础上认为可以“原静”消除诸多自加的忧苦。对此，他在看待“孔然之乐”时曾说：“乐是心之本体。虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知反，自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦、迷弃之中，而此乐又未尝不存。但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。每与原静论，无非此意。而原静尚有何道可得之问，是犹未免于骑驴觅驴之蔽也”。（王阳明：《王文成公全书》卷二）

欲求世界的苦乐原理对人的行为起着重要的制约作用。功利主义哲学的创立者边沁就认为，追求快乐与避免痛苦是人的行为的深层动机与终极目的。他在《道德与立法原理》一书中写道：“自然把人类置于两个至上的主人——‘苦’与‘乐’——的统治下。只有它们两个才能够指出我们应该做些什么，以及决定我们将要怎样做。在它们的宝座上紧紧系着的，一边是是非的标准，一边是因果的环链。”[①]在此基础上，边沁还进一步把苦乐原理推广到人的行为规范与社会立法根据：“组成社会的每个个人的幸福，亦即他们的快乐与安宁，是立法者所应该注意的唯一目标，而在事情取决于立法者范围以内，他都应当依据这个唯一标准使每一个人去规范自己的行为。但是究竟使一个人做这件事，还是做别的什么事，则除了苦与乐之外，再没有其他东西可做最后决定了。”[②]在边沁那里，苦乐只有量的区分而没有质的区别。他还据此设计了一套计算苦乐价值量的程序，并以一个行为的快乐与痛苦的价值量的大小作为衡量该行为好坏或善恶的标准。

精神分析学派的创始人弗洛伊德在其人格结构理论中，也说明了苦乐原理的地位与作用。代替早期强调的人的心理机制是意识与潜意识的二

---

① 周辅成：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆1987年版，第210页。

② 周辅成：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆1987年版，第223页。

元结构，晚期弗洛伊德在《自我与本我》（1923）中提出了新的人格结构说，即人格是由本我、自我和超我三部分组成。其中的本我，指的就是人的本能欲望，而本我遵循着“唯乐原则”工作，即追求快乐，逃避痛苦。对此，弗洛伊德曾明确指出：“我们整个的心理活动似乎都是在下决心去追求快乐而避免痛苦，而且自动地受唯乐原则的调节。”①

第二节　情感世界：愉悦逻辑与爱憎原理

情感世界以基于生存本能的欲求世界为基础。情感基于欲求，离开欲求的产生与满足，人就无法生存，也就谈不上情感世界的产生与发展了。欲求催发情感，主体对能满足自己欲求的人或物自然容易产生情感。在现实生活中，欲求的实现冲动往往会激发强烈的情感（如激情）。因此，情感以本能和欲望为基础，是情绪与感受的凝结化状态。与人或物接触久了自然就会产生情感，所谓的“日久生情”就是这个意思。人类的诸种情感就构成了内在精神世界的第二维度——情感世界。情感世界与欲求世界同属于内在精神世界的感性维度或非理性维度，它们经常渗透于内在精神世界的其他维度之中，可以说是精神世界的“天然成分”。这里需要指出的是，情感世界与欲求世界作为内在精神世界的前两个维度，尽管存有密切联系（正是这种联系推动欲求世界自然过渡到情感世界），但是也有着不同的侧重点。要言之，如果说欲求世界是以“自我”为重，那么情感世界则以“关系”为重。在“一体六维”的精神结构中，情感世界发挥着重要的推动或抑制作用，它推动或抑制着人的欲求、认知、评价、伦理，甚至超验等。在现实生活中，情感生活是人的精神生活的主要组成部分。文艺、影视等所表现的内容与发挥的作用大多与人的情感生活有关。

情感世界是丰富多彩的。《礼记·礼运》说：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者弗学而能”，这是儒家所谓的“七情”。佛教以喜、怒、忧、惧、爱、憎、欲称为“七情”。中医则把喜、怒、忧、思、悲、恐、惊称作“七情”。亚里士多德在《伦理学》中谈到构成灵魂的三种东西

① 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1988年版，第285页。

（即情感、能力和性格状态）时也列举了几种主要的情感。他指出："我所说的情感是指贪欲、愤怒、恐惧、信心、嫉妒、快乐、友爱感、憎恨、渴望、竞赛、怜悯，总之是伴随着愉快或痛苦的感觉的各种情感"。[①]托马斯·阿奎那在《神学大全》中还把情感划分为不同层次："如果我们想要在发生的方式中了解所有情感的次序，爱和恨是第一位的；欲望和厌恶是第二位的；希望和绝望，第三；恐惧和大胆，第四；愤怒，第五；处在第六位的，也就是最后的，是欢乐和悲伤。"[②]这里的划分各有特色，其中一个共同点就是基本没有区分情感世界与欲求世界。这二者之间固然存在着一定的联系，但是，我在接下来对情感世界的愉悦逻辑与爱憎原理的阐释中，为了使精神世界的结构划分更加清晰，将重点揭示它们与欲求世界的满足逻辑和苦乐原理的区别所在。

对于情感的划分，在我看来，如果从情感的来源角度出发，可以简单地把情感概括为对象情感与自我情感。前者主要是在接触诸种事物中产生的情感，也包括恋爱、审美等过程中的情感发生；后者则是前者的内化与深化，表现为暂时地离开对象而自我产生的回忆性、体验性、想象性的情感。

情感世界遵循愉悦逻辑。康德的三大批判之一的判断力批判就涉及了情感世界的逻辑问题。康德在对理性的理论运用能力与实践运用能力作出明确地区分与阐释后，还发现了主体具有产生愉快或不愉快的情感的能力。他认为，主体的愉快或不愉快的情感与表象有关："在一个表象上根本不能成为任何知识成分的那种主观的东西，就是与这表象结合着的愉快或不愉快。"但是这种结合，不能从概念出发，而是通过反思的知觉而被认作与这个表象联结着。于是，"这里就有一种愉快，它正如一切不是由自由概念（即由高层欲求能力通过纯粹理性所作的先行规定）产生的愉快和不愉快一样，永远不能从概念出发被看作与一个对象的表象必然结合着的，而是必须任何时候都只是通过反思的知觉而被认作与这个表象联结着的，因而如同一切经验性的判断一样并不能预示任何客观必然性和要求先天的有效性"。因此，"它不是一个经验性的概念，而是一种愉快的情感

---

① 见莫蒂默·艾德勒，查尔斯·范多伦 主编：《西方思想宝库》，吉林人民出版社1988年版，第339页。

② 同上，第341页。

（因而根本不是什么概念）”。[1]在这里，康德揭示了产生愉快或不愉快的情感的本质与机制，当然也前提性地预设了情感的愉悦逻辑。这是因为，既然主体具有产生愉快或不愉快的情感的能力，基于先天本能与后天经验，主体当然就会进一步地不断满足情感需要以获得持续的愉悦感受。

情感世界的愉悦逻辑还表现在我们经常所讲的亲情、爱情、友情之中。比如，所谓“天伦之乐”、“男欢女爱”、“把酒言欢”等，就分别揭示了人们在这三种情感中追求愉悦的逻辑。值得注意的是，在人的情感世界中，为了追求愉悦，还经常出现以亲情排斥爱情、以爱情对抗亲情，或者因爱情疏离友情、因友情不顾亲情等诸种情况。还需要指出的是，审美过程也是通过对象观赏而愉悦情感的过程。对此，康德曾明确指出：“为了分辨某物是美的还是不美的，我们不是把表象通过知性联系着客体来认识，而是通过想象力（也许是与知性结合着的）而与主体及其愉快或不愉快的情感相联系。”[2]正是在这个意义上，在探讨美的本质的问题中，不少人把美与情感直接相连。邓晓芒就曾提出“美是对象化了的情感”；陈望衡也曾指出：“美从本质来说应是人的情感的自由的对象化……审美就是使情成体，情象就是美的对象，亦可说是美，而美的最高层次应是境界，故我提倡的美学可名之曰‘境界美学’或者‘情感美学’。”[3]

爱憎原理是情感世界的基本原理。情感世界在追求愉悦的逻辑过程中，会产生愉快的情感，也可能产生不愉快的情感。前者作为肯定性的情感可称之为“爱”，后者则作为否定性的情感可称之为“憎”。爱与憎之形影不离犹如情感世界中相伴而生的孪生姐妹。《大学》中的“好好色，恶恶臭”，就是讲的人人具有的如本性般的好恶之情。情感的诸种形式是多层面的。比如从特殊与普遍来讲，有私人情感与普遍情感；从感性与理性来讲，有感性情感、理性情感和超理性的宗教情感；从自觉程度来讲，有自然情感与自由情感；从正负方面讲，有积极情感与消极情感；此外还有审美情感、道德情感等等。在情感的诸种形式或层面中，爱憎是典型的

① 康德：《判断力批判》，人民出版社2002年版，第26～29页。

② 同上，第37页。

③ 陈望衡：《20世纪中国美学本体论问题》，湖南教育出版社2001年版，第506页。

两极，犹如情感之躯行走的两条腿。

作为情感世界的基本适应原理的爱憎原理，以本能和欲望为基础，又受理智的影响与控制。俗语讲“世界上没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨”，就是说爱憎皆有理由，不过这个理由一般带有个体性与主观性。对此，晋葛洪在《抱朴子·辞义》中就曾说过：“近人之情，爱同憎异，贵乎合己，贱于殊途。”[①]当然，个体性的爱憎中也有普遍共通的内容，比如孟子就以“恻隐、辞让、是非、羞恶”四种道德情感作为人性的根源。

第三节　认知世界：科学逻辑与真假原理

认知世界是内在精神世界的第三维度。作为精神世界的理性维度，认知世界与评价世界在精神世界中居于枢纽地位。如果说欲求世界与情感世界在精神世界中发挥着推动或抑制的作用，那么认知世界在精神世界中则主要发挥着指导的作用。认知世界与欲求世界、情感世界、评价世界、伦理世界等有着密切的联系。欲求世界的满足逻辑必然需要认知世界的介入，以认识欲求对象或发现新的需要客体；情感世界既需要借助于认知的力量，进而深受理智认知的影响，又往往渗透于认知世界之中，并对认知发挥着抑制或推动的作用；认知世界还是后面要讲的评价世界与伦理世界的基础。当然，认知世界与内在精神世界的其他维度既有联系也有区别，它是在基于实践的主客体关系中形成和发展的。王夫之就曾明确指出：“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。”（王夫之：《张子正蒙注·大和篇》）也就是说，认识不是单纯由主体的感觉器官、欲求及其能动性引起的，也不是单纯由客体的存在及其作用引起的，而是在主体和客体的相互作用中发生的。

亚里士多德在《形而上学》的开篇就曾指出：“求知是人类的本性。”[②]当然，对于每一个人来说，认知世界的形成也有一个过程。皮亚

---

① 杨明照：《抱朴子外篇校笺》第四十卷，中华书局1997年版，第395页。

② 亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆1959年版，第1页。

杰在这方面有着深入研究。他曾指出："在心理进化的开始，自我和外在世界还没有明确地分化开来，这就是说，婴儿所体验到的和所感知到的印象还没有涉及所谓自我这样一种个人意识，也没有涉及一些被认为自我之外的客体。"[①] 就是说，"儿童最初的世界是完全以他自己的身体和动作为中心的'自我中心主义（egocentrism）'，它完全是无意识的（因为还不能意识到自己）"。但是，"在儿童头18个月的过程中，发生一种好比'哥白尼式'的革命，或者更简单地说，发生一种普遍的'脱离自我中心'的过程，使儿童把自己看作是由许多永久客体（即以空间——时间状态组成的永久客体）组成的世界中的一个客体"。[②]主体自觉到异于自身的客体，为认知世界的形成奠定了坚实的基础。认知过程无非是在主客二分的基础上，主体以一定的表象、符号和推理来把握或解释世界。

通过研究儿童的心理机制与认知能力的发生与发展，揭示成熟主体的认知能力与认知结构的形成过程，同时把这一发展过程中所有新特性的建构与科学史上概念的重大变革联系起来，这是皮亚杰对研究人的认知世界的重要推进。以列维·斯特劳斯为代表的，通过研究人类认识的原始状态与进化过程，以揭示现代认知主体的思维结构与语言系统的发生及其发展过程的理论，则从另一侧面极大地推进了对人的认知世界的研究。马克思主义哲学认为，认知的本质就是在实践基础上人的头脑对客观世界的能动的反映。先前的原理体系往往侧重于"反映"，后来随着实践的发展，以及对马克思主义哲学认识论问题的深入讨论，逐渐出现了不同于反映论的选择论、建构论、创造论等。这些都体现了人类对认知世界的重视及研究的不断深入。

不同于欲求世界的满足逻辑与情感世界的愉悦逻辑，认知世界遵循的是科学逻辑。尽管认知主体无法排除"前理解"（伽达默尔语）的干扰，但人们都期待在实践基础上，以科学方法为指导，对自我、他人、自然和社会及其相互关系有一个正确的认知，也即追求真理。皮亚杰提出的认知图式深化了对认知过程的研究。在他看来，知识是在最初就是纠缠不

① 皮亚杰：《儿童的心理发展》，山东教育出版社1982年版，第31页。

② 皮亚杰，英海尔德：《儿童心理学》，商务印书馆1980年版，第12页。

可分的主客体的相互作用中产生的："最初的认识决不是物体加之于感官的纯粹印象的产物，而只能是主体积极同化的结果。主体把物体纳入到他的感知运动图式之中，即纳入到他自己的动作图式之中，这些图式能够自我再生和自我组合。"[①]主体正是在实践基础上，借助于一定的符号与推理（如数学、物理、化学等都有一套自己的符号公式），以自己的认知图式不断捕获科学知识的。需要指出的是，认知世界的科学逻辑也渗透到了对认知世界自身的研究之中。无论包括所有研究人的认识过程的广义认知心理学，还是目前西方心理学界所谓的狭义的认知心理学即信息加工心理学，都把主体的认知过程作为一个科学对象，致力于探求认知世界自身的科学结构及逻辑关系。

遵循科学逻辑的认知世界未必总是能够捕获真理，真假原理才是认知世界的适应原理。认知主体获得的认识有真有假，至少有以下几个方面的原因：首先，从认知主体来看，主体的自然性受到客观规律的限制而表现出受动性，而主体的认知经验与能力也有一个发展的过程；其次，从客体方面来看，认知对象不仅是多层次、多方面的，而且是处于发展变化的动态之中的；再次，从主客体相互作用来看，主客二分决定了主体只能无限接近客体。对此，皮亚杰曾指出："客体首先只是通过主体的活动才被认识的，因此客体本身一定是被主体建构成的。因为这个缘故，客体就具有永远被接近，但又永远不能达到的极限性质"；[②]再其次，从认知中介方面来看，认知主体受到工具的限制，而且认知工具有时候还会干扰认识过程。如同玻恩所言："每次测量都是对被测现象的一次干扰，但是经典物理学假设，用巧妙的实验装置能把这种干扰减小到可以忽略不计的程度。正是这个假设，近代物理已证明是错误的"；[③]最后，从实践方面来看，具体的实践受到时间、空间和条件等因素的限制，不能保证为认知提供充分的材料来源。实践作为检验真理的标准也具有一定的局限性，即具体的实践只能证明相对真理，永远不能证明真理的绝对性。

认知世界的真假原理揭示了知识（包括自然科学知识与社会科学知

---

① 皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆1981年版，第93页。

② 皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆1981年版，第93页。

③ 玻恩：《我这一代的物理学》，商务印书馆1964年版，第50页。

识）永远处于不断的发展之中。物理发展史、化学发展史、经济学发展史等就是明显的例子。在波普尔看来，科学知识的进化是一个理论通过自然选择而日新月异的过程，理论日趋完善的进化向我们提供的是愈来愈优的关于实在的信息，它们越来越接近真理。据此，波普尔提出了著名的“证伪原则”以推动科学知识的不断完善：“我们不是被动地等待重复把规则性印在或强加在我们头脑里，而是主动地企图把规则性强加给世界。我们企图在世界中发现相似性，并用我们发明的规律来解释世界。我们不等待前提就跳到结论。这个结论如果被观察证明是错的，以后就得放弃。这就是试错法——猜想和反驳的学说。这使我们可以懂得为什么我们把说明强加于世界的企图在逻辑上先于相似性的观察。由于这种程序有逻辑理由的支持，我觉得这种程序也可以应用到科学领域里来；科学理论并不是观察的汇总，而是我们的发明——大胆提出来准备加以试探的猜想，如果与观察不合就清除掉；而观察很少是随便的观察，通常按一定的目的进行，旨在尽可能获得明确的反驳根据以检验理论。”[①]波普尔概括出来的认知过程的“试错法”，也显示了认知世界的科学逻辑与真假原理。

第四节　评价世界：规范逻辑与应实原理

作为内在精神世界的第四维度，评价世界与认知世界既有联系又有区别。一方面，评价基于事实认知，认知是评价的基础和前提；认知离不开评价，没有意义的事物不会吸引认知的注意，认知过程中也渗透着评价。另一方面，认知注重事实，评价注重价值；从评价的本质和根据看，评价作为一种主体性的精神活动，不是认识，而是根据主体需求的价值体认。如果说认知世界在精神世界中发挥着指导的作用，那么基于认知的评价世界对于内在精神世界的其他维度则发挥着控制的作用。具体来说，评价在一定程度上可以控制欲求的取舍、情感的转移、认知的动力、善恶判断，以及超验的遮蔽或澄明等。

李德顺通过对评价活动的结构、对象、主体的考察，对于评价的本

---

①卡尔·波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1988年版，第65页。

质得出这一结论："评价，是一定价值关系主体对这一价值关系的现实结果或可能后果的意识。或者换一种说法：人们对自己价值关系的现实结果或可能后果的认识，以各种精神活动的方式表达出来，就是评价。评价是包含了对客体意识和主体自我意识统一的意识形式，是知识与态度的结合。"他还总结了评价形式的几个层次和水平，即包括本能的生理反应形式；心理水平的评价；理论和观念水平的评价；活动或实践水平的评价。[①]这里，既区分了评价与认知，又明确了评价的具体形式，可以说确立了评价世界的独特价值与独特地位。哈贝马斯所谓的"一种判断活动"，实际上也指认了评价世界作为精神世界重要一维的不可或缺性。他曾指出："思想的和说话的主体对每个思想可以采取'是'或'否'的态度；因此，除了对思想的纯粹持有之外，还有一种判断的活动"。[②]

评价标准出于"规"，评价目标指向"范"，评价世界遵循规范逻辑。评价世界通过规范，对精神世界的其他构件及其与现实世界的关系，发挥着监督与制约的控制性功能。欲求、情感、认知、伦理和超验等影响与制约着评价过程，但评价结论一旦形成，就会对欲求、情感、认知、伦理和超验发挥规范作用。由此形成了欲求规范、情感规范、认知规范、品质规范、行为规范、实践规范等诸种规范。

基于内在世界与外在世界的内在关联，精神世界的内在规范外化为现实的规范体系，进而发挥着规范人类行为的具体作用，推动着历史发展与社会进步。德国著名法学家鲁道夫·冯·耶林曾经在其享有盛誉的《法的目的》一书中，就外在规范体系的最终原因进行了深入探讨，揭示了其对于社会历史发展的不可或缺性。他认为："所有的风俗性规范（道德）和制度的最终原因是社会实际目的，其次是一个无法抗拒的强制性暴力，人类不需要一个最低限度的风俗以获得他们之所需。客观习惯的力量，也就是说通过三种社会命令的形式——法律、道德和习惯——而得以实现的社会秩序是建立在实际的不可获取之上……"[③]

需要指出的是，评价世界的规范逻辑离不开前提性的预设一种价值

---

① 李德顺：《价值论》，中国人民大学出版社2007年版，第175、170页。

② 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，三联书店2003年版，第15页。

③ N·霍恩：《法律科学与法哲学导论》，法律出版社2005年版，第9页。

标准。而这个问题颇具争议性，不同学派的学者依据自身的理论逻辑，对价值标准的看法各不相同：感性主义者认为价值标准是感官的感受；理性主义者则认为必须用理性的天平来衡量价值；情感主义者认为评价应当依据情绪感受；自然主义者认为评价标准是个人兴趣与主观喜好；欲望、需要、喜欢；功利主义者认为评价标准应该是欲望、快乐或幸福；道德主义者认为基本的价值标准是善、正义、义务；宗教信仰则把上帝作为一切判断的标准；科学主义者则坚持评价标准必须是科学的，并通过评价信息的真实性、评价判断的严谨性和评价检验的可靠性以实现评价科学性或合理性；库恩在谈到科学理论评价规则时，概括了五条抽象恒定的标准：精确性、一致性、广泛性、简单性、有效性，认为这些标准“提供了理论选择的全部共同基础”。[①]概而言之，无论是依据何种标准的评价，都是在寻找尺度以进行规范。

评价世界的规范逻辑形成应实原理。诸种规范推动着现实存在由实然向应然发展。从人的生存方式来看，评价凭借一定的规范，在人的实然存在与应然存在之间寻求根据，即对已然存在是否应然存在，以及能否与如何由已然存在向应然存在发展进行评判。在人的精神世界中，通过评价，在实然中发现欠然，然后在克服欠然中实现应然。此时，得以实现的应然成为新的实然，进而评价会发现新的欠然。于是，实然——欠然——应然——新的实然——新的欠然——新的应然……循环往复，呈螺旋般发展，以至无穷。这就是评价世界的应实原理。在哈贝马斯那里，“我应当做什么”或者“从长远看或从总体看什么是对我好的”，被描述为“完全直接取自日常生活、并且在不经过社会科学客观化之过滤的情况下得到加工的”，也是“实践哲学的基本问题”。[②]

评价世界的应实原理不同于认知世界的真假原理。在哲学史上，休谟首先明确地提出了“是”不能推出“应当”的问题。他在其名著《人性论》中写道：“在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人

① 托马斯·库恩：《必要的张力》，福建人民出版社1981年版，第316页。

② 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，三联书店2003年版，第12页。

事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的'是'与'不是'等连系词，而是没有一个命题不是由一个'应该'或一个'不应该'联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该或不应该既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以论述和说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。"[①]在这里，休谟是从道德学体系中发现"应否"问题的，并在以后的论证中得出了"是"不同于也不能导出"应当"。由于道德在人类社会发展与人的精神世界中的重要地位与特殊功能，笔者将在下一部分"伦理世界"中单独阐述。但是，是非评价与善恶评价是评价的基本内容，道德问题也离不开评价。因此，一定意义上也可以说休谟肯定了评价世界的应实原理。

在休谟之后，哲学家们对"应实"的本质与依据进行了不同方向的探讨。杜威从实用主义的立场出发，认为价值判断（伦理判断）与物理判断都是科学判断。他说："一切科学的判断，无论是物理的还是伦理的，最后都是要用客观的（即一般的）名辞来陈述经验以指导进一步的经验的。"[②]由此可见，杜威认为价值判断属于科学判断，所以应实原理在杜威这里是依靠科学指导经验的。与杜威不同的是，大多数思想家认为，应实原理不是基于科学，而是基于情感或意志。新康德主义的著名代表文德尔班就认为，价值（不论是肯定方面或否定方面）决不能作为对象本身的特性，它是相对于一个估价的心灵而言……抽开意志与情感，就不会有价值这个东西。英国著名哲学家罗素也曾说："当我们断言这个或那个有'价值'时，我们是在表达我们的感情，而不是在表达一个即使我们个人的感情各不相同但却仍然是可靠的事实。"[③]艾耶尔同样认为，价值判断或价值陈述不是"科学的陈述"，而只是"既不真又不假的情感的表达"。[④]

① 休谟：《人性论》下册，商务印书馆1980年版，第509～510页。

② 杜威：《人的问题》，上海人民出版社1965年版，第201页。

③ 罗素：《宗教与科学》，商务印书馆1982年版，第123页。

④ 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社1981年版，第116页。

第五节　伦理世界：德性逻辑与善恶原理

伦理世界是内在精神世界的超越性维度。在人的精神世界中，不仅存在着求乐（欲求世界的满足逻辑与苦乐原理）、求爱（情感世界的愉悦逻辑与爱憎原理）、求真（认知世界的科学逻辑与真假原理）和求应（评价世界的规范逻辑与应实原理）等倾向，而且存在着求善的倾向。求善倾向是对自爱本能一种超越。

在伦理学中，伦理的本义是指人伦关系及其蕴含的道理，以及现实的品质规范与行为规范。我这里使用伦理世界，主要涵摄人的精神世界中与伦理相关的道德意识等实存性因素与求善等动力性因素。人作为自然性、社会性和精神性的统一，除了要与自然发生关系之外，也要与他人以及由人的交往形成的社会发生关系。在这些关系中，人的精神世界除了追求真理的认知世界外，还有追求至善的伦理世界，所谓的生态伦理观与社会伦理观等就属于其基本内容。以"心性之学"为主题的宋明理学，就用诸如心、情、性、命、诚、居敬、主静、定性、中和、慎独、天理人欲、已发未发、天地之性、德性之知等大量范畴摹状复杂的精神结构，这些词语表达的就是内在的道德生活经验。

需要指出的是，伦理世界也是基于评价而产生的。据汉娜·阿伦特的考证，道德源于mores，而伦理源于elohs，这两个拉丁文和希腊文词语的意思就是风俗和习惯。[①]所谓的风俗和习惯无非是在日常生活中，经过评价而逐渐形成的历史性规范。然而，由于道德判断作为一种特殊的评价，在内在精神世界及现实生活世界中居有独特地位，发挥特殊功能，我们单独讨论基于善恶评价形成的伦理世界。

在黑格尔的思辨体系中，意识的自我运动所经历的"精神"阶段的内容具体呈现为伦理、教化和道德的状态。其中，伦理是"真实的精神"，教化是"意识自身异化了的精神"，道德是"对自身具有确定性的精神"。而精神一旦进入道德阶段，就出现道德意识"自己个体性的世

---

①汉娜·阿伦特：《精神生活·思维》，江苏教育出版社2006年版，第3页。

界”，即所谓的“道德世界观”：“从这个规定开始，一个道德世界观就形成了，这个道德世界观是由道德的自在自为存在与自然的自在自为存在的关系构成的。这种关系以两种假定为基础，一方面假定自然与道德（道德的目的和活动）彼此是全不相干和各自独立的，另一方面又假定有这样的意识，它知道只有义务具有本质性而自然则全无独立性和本质性。道德世界观包含着两个环节的发展，而这两个环节则处于上述两种完全矛盾的假定的关系之中”，因此，“道德的观点是关系的观点、应然的观点或要求的观点”。[①] 由此可见，在黑格尔那里，道德世界观不仅具有独立地位，而且是意识自我发展的高级阶段。

德性逻辑是伦理世界的基本逻辑。德性逻辑由道德演化而来。道德不仅作为调节人与人之间、人与社会之间关系的行为规范，作为社会的一种意识形态，成为凌驾于个人之上的外在统治力量，而且也是根据个体生命的经历、经验、感受和体验不断生成的。道德关注个体的生命世界与人格完满，道德规范的缺失就会致使人的精神世界因良知的缺失而产生内心的不安与空虚。如果个体单纯的向外寻求，也就是说追求外在的东西并以之为目的，那么个体追求的只是欲望的满足、生活的享乐，感性生活的充斥与精神品格的缺失必然伴随着焦虑、厌烦、忧郁和绝望等情绪。

道德演化而成的德性逻辑是规范人的精神世界的重要的内在力量。德性逻辑需要的不是否定现实前提的规范，而是承认现实前提的推演，是在价值和历史进程之间寻求更具实践性的精神依托。关于德性，《中庸》中就已经开始出现这个词，语云“故君子尊德性而道问学”。在西方，亚里士多德与麦金太尔都对德性下过明确地定义。前者指出：“德性是关涉选择、存在于相对于我们而言的中道、由理性和具有实践智慧的人会决定它的方式所决定的一种品质状态”；[②]后者则指出：“德性是一种获得性人类品质，这种德性的拥有和践行，使我们能够获得实践的内在利益，缺乏这种德性，就无从获得这些利益。”[③]由此可见，西方的德性概念基本相

---

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1996年版，第173、112页。

② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社1992年版，第36页。

③ 麦金太尔：《德性之后》，中国社会科学出版社1995年版，第241页。

当于我们所称的道德品质。

值得注意的是，西方学者在使用德性概念时，多强调道德主体的选择性与获得性，而国内学者在使用道德品质概念时，则多强调社会道德的内化。比如罗国杰主编的《伦理学》就认为："道德品质是一定社会的道德原则和规范在个人思想和行为中的体现，是一个人在一系列的道德行为中所表现出来的比较稳定的特征和倾向"；[①]唐凯麟在谈到个体道德及其与社会道德关系时也指出："社会道德是构成个体道德的本质内容，而个体道德则是社会道德在个体身上的内化和个性化。"[②]在考察德性或道德品质时，固然不能脱离人所生活的社会环境及其道德要求而进行抽象的悬设。然而，在沉思伦理世界遵循的德性逻辑时，更多地呈现出来的却是道德主体的自觉、评价和选择。

在伦理世界里，善恶犹如德性逻辑驾驭之马车的两匹马。正如柏拉图在《理想国》中，把灵魂的三重区分比喻为理性驾驭激情与欲望一样（激情与欲望为并驾齐驱的两匹马），善恶这两匹马也是缺一不可的。不过，这两匹马不是并驾齐驱，因为德性逻辑这个驭马人擅于进行善恶评价，并倾向于"驱恶扬善"，这就是伦理世界的善恶原理。具体来说，从逻辑上看，善永远针对于恶，无恶亦无善，反之也一样；从现实上看，人"一半是天使，一半是魔鬼"，人性之恶难以根除，这是性善性恶、无善无恶或也善也恶的主张者都无法绕开也无法回避的事实；从道德规范上看，人们更多地倾向于"惩恶扬善"；从善恶评价上看，其标准往往具有一定的历史性与具体性；此外，还有出于善意却做出恶行的现象，也就是所谓的"无意为恶"。

对于伦理世界的善恶原理，思想家们进行过深刻揭示与形象说明。当代伦理学家彼得·辛格曾提出，康德的人性论把人类永远分割成两个部分——人的'理性'和人的'畜生的欲望'。这就像一幅古老的图画：人总是处在一半是猿一半是天使的半路之中。他认为，在康德那里，人性的这一事实，宣告了我们将永远被卷入这两种本性的纠缠之中："康德的立

① 罗国杰：《伦理学》，人民出版社1989年版，第394页。

② 唐凯麟：《伦理学》，高等教育出版社2001年版，第159页。

场对人的状况提供了一个苍白的前景。我们是作为理性存在而掌握道德规律。我们不可避免地意识到它，并敬畏它；但我们发现它们却与我们作为生理的、有欲求的存在，在根本上相互敌对。我们可以渴望在道德律和我们的欲望之间达致和谐，但我们从不会成功。”[①]拉罗什福科也曾形象地说明过这个道理：“善良常常只是出于一种讨好和软弱的癖性；正义只是因为怕遭不义，崇高只是为了拥有一切而蔑视一切；真诚只是一种想赢得别人信任的巧妙掩饰；慷慨常常只是一种伪装起来的野心，它蔑视小的利益是为了得到大的利益；谦虚常常是一种假装的顺从，并借此使别人屈服；坚定则常常只是一种疲惫无力，麻木不仁；忠诚于君主，实则是一种间接的自爱；赞扬往往是为了被人赞扬。”因此，“我们的德性经常只是隐蔽的恶”。[②]

第六节　超验世界：究极逻辑与有无原理

人既是一个现实性的存在，也是一个超越性的存在。在人的精神世界中，除了欲求世界、情感世界、认知世界、评价世界和伦理世界的存在之外，还有一个超越诸种界定、揭示理想世界的超越性维度，即超验世界。它主要包含无意识（隐藏于意识深处的潜流）、信仰（虽缺乏经由经验证实的恩惠却依然倾心地皈依）等超越经验解释与经验证实的内容。这些内容不仅不断地渗透、影响和参与经验层面的工作与活动，而且是精神世界保持无限张力与伸展空间的基地。如果说在内在精神世界中，伦理世界是以“为他”超越“为己”的超越性维度，那么超验世界则是以“无限”超越“有限”的超越性维度。在某种意义上可以说，“色即是空、空即是色”是欲求世界的超验性维度；“不以物喜、不以已悲”是情感世界的超验性维度；绝对真理是认知世界的超验性维度；天人合一是评价世界的超验性维度；“民胞物与”（张载语）是伦理世界的超验性维度。

值得注意的是，在内在精神世界的第六维度与第一维度之间也存在

① Peter Singer: How Are We to Live? Ethics in an Age of Self Interest, Prometheus Books, 1995, p. 183.

② 拉罗什福科：《道德箴言录》，三联书店1987年版，第162～163页。

着一定的联系：当某些欲求无力实现或人们对现实的苦难无法克服时，往往转向内心信仰，依靠皈依宗教以寻求平衡、缓解（推到“彼岸世界”）或超越；当人的某些欲望受到外在条件或客观规律的制约而无法实现时，还往往被压抑到内心深处成为无法经验到的“无意识”，并常常以一种异常的形式在“口误”、“梦”等之中表现出来。这再次提醒我们，在对内在精神世界进行结构分析时，需要时刻注意：这里的“一体”是分为“六维”的“一体”，而这里的“六维”是“一体”中的“六维”。

对于因为无法用经验性证明而显得有些玄妙的超验世界，康德称其为“不承认有什么边界的全新的基地”。他指出：“我并不把这些超验的原理理解为范畴的先验的运用或误用，后者只不过是未受到本应由批判而来的束缚的判断力的一个错误，这个判断力没有充分注意到纯粹知性唯一允许它起作用的那个基地的界限；相反，我把它们理解为一些现实的原理，它们鼓励我们拆除所有那些界标，而自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地。”正因为超验性具有“拆除所有界标”的取向，所以在康德那里，“先验的和超验的并不是等同的。我们在前面所阐述的纯粹知性原理只应当具有经验性的运用，而不能具有先验的、即超出经验范围之外的运用。但一条取消这些限制甚至要求人们跨越这些限制的原理，就叫作超验的。”[①]可见，超验世界在康德看来就是超出经验之外、拆除所有界标、具有无限伸展空间的全新基地。

那么，作为“全新的基地”的超验世界是如何获得的呢？康德对此进行了详尽说明。他认为：“只要我们借助于我们的理性概念仅仅把感官世界中诸条件的总体性以及在这总体性方面可以为理性所用的东西当作对象，那么我们的这些理念就虽然是先验的，但却还是宇宙论的。但一旦我们把无条件者（事情真正说来毕竟要涉及它们）置于完全外在于感官世界、因而在一切可能经验之外的东西之中，那么这些理念就成为超验的了；它们不是仅仅被用来完成理性的经验性的运用，……而是与这种运用完全分离开来，并且自己给自己造出一些对象，它们的材料不是从经验中取来的，它们的客观实在性也不是基于经验性序列的完成，而是基于纯粹

① 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第260页。

先天概念。”这样获得的超验世界区别于非超验世界的地方就在于它是一个“单纯的思想”：“这样一类超验的理念具有一个单纯理知的对象，承认这样的对象是一个我们此外对之一无所知的先验客体，这当然是被允许的，但对这个先验对象，为了将它作为一个可以通过其不同的和内部的谓词加以规定的物来思考，我们在自己这方面既没有（作为不依赖于一切经验概念的）可能性的根据，也没有假定这样一个对象的丝毫辩护理由，因此这就是一个单纯的思想物。”[①]也就是说，超验世界是与理性的经验性运用完全分离开来，基于纯粹先天概念而自我产生的。在康德那里，为了保证纯粹道德律的完全实现和至善的最终完成而“认其为真”的“灵魂不朽”与“上帝存有”，就是作为一种超验的原因性对人的行动发挥现实作用的，它们属于超验世界的内容。

黑格尔发展了康德对超验理念的论述。在他那里，超验世界呈现为一种否定经验的自我满足的原始自由思维：“思维进展的次序，总是超出那自然的、感觉的意识，超出自感觉材料而推论的意识，而提高到思维本身纯粹不杂的要素，因此，首先对经验开始的状态取一种疏远的、否定的关系。这样，在这些现象的普遍本质的理念里，思维才得自身的满足”，而“这种发展，一方面可以说是思维对经验科学的内容及其所提供的诸规定加以吸取，另一方面，使同样内容以原始自由思维的意义，只按事情本身的必然性发展出来”。[②]

超验世界遵循究极逻辑。这是因为：一方面，究极逻辑是超验世界产生的前提性条件。无论是在康德那里作为“拆除一切界标”而“不承认任何边界的全新的基地”的超验世界，还是在黑格尔那里作为“超出、疏远、否定经验的自我满足的原始自由思维”的超验世界，在某种程度上都是一种“究极”的结果；另一方面，从超验世界的内容来看，无论是弗洛伊德那里的潜意识（无意识），还是作为皈依信仰的宗教情感（这种宗教情感是弱化的宗教，即不在信仰和皈依外在的有形的神或任何超自然的东西，但是对于一定的价值取向或规范体系，内心保持着宗教般虔诚的笃信

---

① 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第453～454页。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第52页。

与始终不渝的志趣），或者在康德那里对道德律的敬重，都可以说是由究极而产生的“终极性存在”。

超验世界的究极逻辑反映到哲学思维方式之中，就是通过“反思的反思”、“追问的追问”而探寻“根据的根据”、“本质的本质”或“最高事物的基本原理”。熊十力把这种思维方式概括为“穷理尽性至命”。他说：“余以为经学要归穷理，尽性，至命，方是哲学之极诣。可以代替宗教，而使人生得真实归宿。盖本之正知正解，而不杂迷情。明乎自本自根，而非从外索。是学术，不可说为宗教。是哲学，而迥超西学。非宗教，而可代替宗教。经学之特质如是，焉可持科学万能之见，以屏斥经学，谓其绝而不可续哉？”[①]值得注意的是，熊十力在概括并肯定中国传统哲学的究极思维的内容与功能时，还据此批判了西方哲学。在他看来，“西洋哲学，大概与科学同其态度，即努力于向外追求，及持论能以逻辑精严制胜而已。其于吾经学穷理尽性至命之旨，则相去甚远。夫哲学若止于理智或知识之域，不能超理智而尽性至命。则谓离理论科学，而尚有哲学存在之余地，亦非吾侪所许可”。[②]实际上，在西方哲学思维方式中，也有“穷理”（理性主义）、“尽性”（人本主义与存在主义）、“至命”（生命哲学）等内容。究极思维可以说是中西哲学的一个共同特征。

超验世界的独立性地位面临着“有无”的质问，而究极逻辑作为一种思维方式，也经常进行“无中生有”、“有中生无”的逻辑思维判断。因此，我们以有无原理作为超验世界的基本原理。

“有无”问题在哲学中也具有重要的地位。康浦·斯密（Norman Kemp Smith）在其影响很大的《康德〈纯粹理性批判〉解义》一书中，就以“有无”剖析过康德的超验概念。他在详细辨析了先验与超验这两个词的含义之后说：“我们可以提到理性的理念来例证先验的与超验的两者之间的区别。理念作为只是限定性的，就是说，作为在知识的追求中鼓动着悟性的一些理想，它们是先验的。作为组织性的来解释，就是说，作为代表绝对的东西的，它们是超验的。然而纵然这区别是基本的，

① 熊十力：《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社2001年版，第730页。

② 同上，第730页。

而康德使用其专门名词时是这么不谨慎，他时而把先验的用为在意义上恰恰是超验的之同义词。这是常见的。”[①]康德本人也意识到超验理念的独立性问题。他不仅明确地指出：“我们设定一个与理念相应之物、一个某物或现实的存在者，并不因此就意味着我们要用超验的概念来扩展我们对物的知识”，[②]而且在《纯粹理性批判》的第四版将“超验的”（transzendenten）改为“先验的”（transzendentalen）。

在中国哲学中，老子喜欢用“有无”二元思维解释世界。他说：“天下万物生于有，有生于无”；[③]又说：“‘无’，名天地之始；‘有’，名万物之母。……此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”[④]在经验中，我们只能体验“有”而无法体会“无”，那么老子之无来自何方？对于这个问题，牟宗三的解释有一定的说服力。他说：“道家之‘无’是从我们主观心境上讲，是修养境界上的‘无’。”[⑤]这里，“无”成了比“有”更高的境界，或者说是对“有”的超越。

有无原理既能“有中生无”亦能“无中生有”。“有中生无”就是否定“有”呈现出“无”，这也就是海德格尔在《形而上学是什么？》中所说的：“‘无’[⑥]是对存在者[⑦]的一切加以充分否定。……然后‘无’本身就会在此否定中呈现出来。”[⑧]“无中生有”就是悬置实在事物进而为人留下想象空间，在文艺中经常见到这种现象。对此，盖格尔曾指出：“审美价值是以排斥属于这个作为实在‘世界’的一切事物为代价，来争得它对人类存在所作出的结论。”[⑨]比如大家熟知的李白名句：“瑶台雪花数千点，片片吹落春风香。”对本无气味的雪花何言花香？这里，姑且不论

---

① 康浦·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，华中师范大学出版社2000年版，第117页。

② 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第527页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第110页。

④ 陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局1984年版，第53页。

⑤ 牟宗三：《四因说演讲录》，见李景明 唐明贵 编：《20世纪儒学研究大系·儒道比较研究》，中华书局2003年版，第410页。

⑥ Nichts

⑦ 可对象化者

⑧ 海德格尔：《海德格尔选集》，三联书店1996年版，第141页。

⑨ 盖格尔：《艺术的意味》，华夏出版社1999年版，第195页。

文学修辞中所谓的“通感”，从内在精神世界来看，这种意境无疑需要超出经验限制，进行一番超验推理与想象。正是这种想象空间中的“无中生有”，才使此诗具有了一种独特的情趣。又如宋祁《玉楼春》的名句“红杏枝头春意闹”，也是同样的道理。

行文至此，附加提醒读者注意的是，如果您对本文感兴趣且耐心读到这里，而且已经对我划分的“一体六维”的精神结构有所理解并表示同意，或者可以停下来“扪心自问”以体悟自己纷繁复杂的精神结构，或者可以带着“六维结构”的清晰框架去第三章梳理与欣赏睿智的哲学家们的表演，在那里你或许能够看到以前所熟悉的思想理论在明确的结构中的清新景观。因为我发现，任何寻求精神生活意义的表演，都离不开“一体六维”的精神结构及其相互关联所搭建的舞台。

第三章　理性的沉思与智慧的向往：追问安心立命之本

——结构应用论

无论是作为“把握在思想中的时代”，还是“时代精神的精华”，哲学深邃而有洞察力的目光以自己的方式注视着现实世界及其根本问题，也始终提醒着人们对侵袭价值坐标与意义根据的因素的警惕，以及对安身立命之本的关注。哲学家们在内在世界与外在世界的关系中，关注着人们的精神世界与精神生活。他们睿智地在内在精神世界的结构性要素搭建的舞台之中寻求安身立命之本，既在一定意义上验证了“一体六维”的内在精神结构的合理性，又拓展了精神世界的内在结构，发挥了从不同的精神结构性要素出发，以探寻终极关怀之线索与走向幸福之路，还以个性化的方式系统地反思了如何打通精神结构的问题。这对于我们进一步思考当代中国人的精神重构问题具有重要的理论价值与借鉴意义。

雅斯贝尔斯曾如此形容当时的时代精神处境：“我们就像在茫茫的大海中航行，没有航海图，也找不到一处可瞭望整个海洋的落脚之处。或者，换句话说，我们就像在漩涡里打转，我们得知事情真相，只是因为我们被卷在其中。”[①]这种精神在“漩涡”里打转的情境，在今天也依稀可见甚或逐渐明朗。既然被卷在其中又没有航海图，那么我们也许应该到思想史中去寻找安身立命之本的线索，身临其境地感受并虔诚地追问“抽象继承”（冯友兰语）的可能性。这里的“结构应用论”，既是我用“一体

① 雅斯贝尔斯：《当代的精神处境》，三联书店1992年版，第27页。

六维”的内在精神结构来梳理哲学思想家们探寻安身立命之本的理路，也在一定程度上揭示了哲学思想家们的精神探索与“一体六维”的内在精神结构的深层契合。这种“应用”，实际上主要是对“一体六维”的内在精神结构的验证与拓展。

为了集中探讨内在精神世界的主题，这种集中要求即使在离不开外在世界的时候也要尽力不能有丝毫偏离。因此，这里以对“安身立命”略加发挥而得来的“安心立命”作为线索。“安身”一词最早出现在《易·系辞下》第五章。孔子曰：“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也”，即用我所学以安顿好自身并提高德性；“立命”一词最早出现在《孟子·尽心上》。孟子曰：“殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”即无论寿命而修养身心，等待天命。由此，从“安身立命”发挥而来的“安心立命”，也就是表示安顿吾心、等待天命的意思。广为流传的“横渠四句”（即“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”），也较完整形象地表达了这个意思。

依据历史与逻辑的统一，这里从前现代的心灵生活开拓、现代性的精神危机破解和后现代的人生意义追求等三个阶段，走进哲学思想家们的精神探索之旅。

第一节　前现代的心灵生活开拓

现代性的精神批判之所以要不断地回到前现代的心灵生活开拓，既是因为从前现代发展而来的现代性，在否定传统的同时，还保留着一些前现代性的历史因素，也是因为我们后面主张的重构精神生活的历史传承性，离不开对前现代心灵生活特征的承继。这里我们将看到亚里士多德在认知世界、庄子在情感世界、奥古斯丁在超验世界、王阳明在伦理世界的心灵生活开拓。

一、亚里士多德—最高的幸福—认知世界

幸福问题是古希腊伦理思想中的核心问题。作为古希腊哲学完成者的亚里士多德（前384—前322年），在概述前人幸福观的基础上，以理性的

认知世界为舞台，系统地阐释了幸福的本质及其在人的生活中的地位。

亚里士多德的幸福观是对前人探索的继承与发展。他借助于前人达成的两个共识，即“幸福是生活得好”与“幸福是最高的善”，而把幸福定位于“完善的和自足的最高善”。关于幸福的本质，在《尼各马可伦理学》中，他提出了两种不同的幸福观：涵盖论认为，幸福是合乎德性的实现活动，因而幸福是各种德性与外部善的总和；理智论把幸福等同于思辨，认为沉思是最大的幸福。亚里士多德更倾向于后者，这种倾向显示了亚里士多德的幸福观主要是在理性的认知世界中解读幸福。实际上，涵盖论幸福观与理智论幸福观并不矛盾。这是因为，不仅有苏格拉底传下来的“知识即道德”的理性主义论证传统，而且合乎德性的生活有合乎道德德性的生活（成为城邦的好公民）与合乎理智德性的生活（沉思的生活）之分。

从幸福是合乎德性的实现活动的基音开演，经过德性、快乐、至善、思辨等概念逻辑的变奏，最后以“沉思是最高的幸福”这一最强音而终曲，这就是亚里士多德在《尼各马可伦理学》中的“幸福演奏”。亚里士多德的幸福观不同于建立在人的自然性基础之上的感性幸福观，而可以归结为以人的理性或社会性为基础的理智幸福观。理智幸福观实际上就是把真正的幸福限定在虔诚的认知与深沉的反思之中。

值得注意的是，在柏拉图那里，也存在着“知识是最高的快乐”的思想：“与认识真理和献身真理的快乐相比，一切其他的快乐都不是真快乐。”[①]他还用驭手（理智）驾驭两匹马（激情与欲望）拉车的比喻，形象地说明了理智的重要性。这说明了古希腊时期的思想家们重视理智或真理与幸福的关系。也许正是这种共同兴致所在，才在亚里士多德那里促成了“沉思是最高的幸福”不再是简单的直言式的定论，而是形成了严格的逻辑论证。[②]还需要指出的是，亚里士多德对最高幸福的指认，也是

---

① 柏拉图：《理想国》，商务印书馆1986年版，第368页。

② 完善的幸福就是沉思，因为沉思：（1）是最高等的一种实现活动；（2）最为连续与持久；（3）能带来惊人的纯净的快乐；（4）含有最多的自足；（5）是唯一因其自身故而被人喜爱的活动；（6）含有较多的闲暇。参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，商务印书馆2003年版，第305～308页。

对“人应该如何生活”这一古希腊时期的重大问题提供了“时代精神的精华”式的回答。据目前掌握的资料，苏格拉底最早提出了人应该如何生活的问题，之后的思想家以各自的逻辑与独特的思考解析值得过的生活：如身体的快乐（昔兰尼派）、德行即至善（斯多亚派）、不动心（犬儒学派）和幸福即至善（伊壁鸠鲁派）等。在亚里士多德那里，则概括性地提出有三种基本的生活，即享乐的、政治的和沉思的。享乐的生活追求身体的快乐，是动物式的；政治的生活追求荣誉与德性，是社会式的；沉思的生活就是人的灵魂之有逻各斯部分的合乎德性的实现活动，是真正自我式的。也就是说，以沉思追求知识的生活才是最完善的生活，以沉思追求真理的幸福才是最高的幸福。

二、庄子—逍遥的情怀—情感世界

战国中期，诸侯各国之间战争四起，导致生灵涂炭、民不聊生。在如此的时代境遇中，为寻找精神生活的出路，庄子（约前369—前286）发展出拯救苦难、关怀生命、唤起价值的独特形态的心学。[①]对此，唐君毅曾指出：“中国思想之核心，当在其人心观……道家庄子一派，其言人心者尤多。”[②]在寻求人生的安心立命之本这一问题上，庄子的心学为我们开出了“适性的逍遥”这一诊治药方，即以逍遥的情怀开拓人的心灵生活，以真诚的情感追求身心的愉悦。

适性即“合适”人的“天真”本性，逍遥即超越世俗生活的情怀，适性逍遥即以自然本性对抗恶的力量，从而在人之本性的原始情感中享受清静、安逸和幸福。庄子的《渔夫》篇中有一段关于“性真”说的精辟论述：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。”（庄子：《渔夫》）在这里，庄子首次提出并具体阐释了“法天贵真”的人之

① 据笔者考证：“心”在《庄子》中出现180次，远高于《论语》的6次、《老子》的10次与《孟子》的120次，此外《庄子》还首创“精神”一词。

② 唐君毅：《孟墨庄荀之言心申义》，《新亚学报》1995年第2期。

本性。秉承如此的“真情实感”，就能无视现实世界的苦难、中止一切价值关怀、进入清虚无碍的心态，进而达到无役于物、无累于情、无滞于心、无染于意的逍遥境界。

庄子的逍遥为我们提供了一个审视现实世界的不同视角。正如王博所指出的：“飞，以及飞所代表的上升，正是《逍遥游》的主题，这种飞可以让我们暂时离开并且俯瞰这个世界，从而获得与这个世界之中不同的另外一个角度”。[①]这一视角为我们从情感世界出发开拓心灵生活提示了一个路标，即“法天贵真”、“逍遥于世”、“安贫乐道”的情怀。这个路标指向也许可以集中地概括为《庄子·逍遥游》的最后一句话：“安所困苦哉！”

三、奥古斯丁—拯救的理路—超验世界

古希腊以逻各斯为中心追求理念世界的理性精神与古希伯莱依靠信仰上帝确立起来的基督教精神，是西方精神的重要传统。它们作为西方精神发展所依赖的两大支柱，犹如西方精神之躯行进的两条腿。宗教信仰在西方人的心灵生活中居于重要位置。中西方“最为根本性的精神品质差异就是，在中国精神中，恬然之乐的逍遥是最高的精神境界。庄子不必说了，孔子的‘吾与点也’同样如此；在西方精神中，受难的人类通过耶稣基督的上帝之爱得到拯救，人与亲临苦难深渊的上帝重新和好是最高的境界。”[②]作为中世纪教父哲学的主要代表的奥古斯丁（公元354—430），就通过把安心立命之本交付上帝这一拯救的理路以寻找终极关怀。对此，他曾虔诚地说道：“我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁”。[③]依靠信仰上帝这一拯救的理路来开拓人的心灵生活，实际上就是在内在精神结构的超验世界中寻求安心立命之本。

在奥古斯丁那里，追求幸福生活若舍弃宗教则别无其他任何出路。他在《论真宗教》一书中开宗明义指出：“只有真正的宗教才能开辟达致美好、幸福生活的道路”。这是因为，人作为受造物不能自得幸福，“理

---

① 王博：《庄子哲学》，北京大学出版社2004年版，第113页。

② 刘小枫：《拯救与逍遥》，三联书店2001年版，第29页。

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第3页。

性的受造物……如此地被造，以至于它不能自己是善的，可以带给自己幸福”，“使你幸福的，不是你灵魂的德性，而是那赐给你德性的他，他触动你的意愿，又赐给你行为的能力”。由此，奥古斯丁出于基督教立场为人的幸福问题找到了唯一的出路：“寻求上帝就是对至福的羡慕，找到上帝就是得到幸福本身”，“幸福即拥有上帝”。[①]

那么，如何才能找到上帝以得到幸福呢？在奥古斯丁看来，“灵魂是仅次于上帝的概念。灵魂的存在，其根据不在于它对肉体的依赖性，而在于思想本身，正是凭靠思想，灵魂才可以超越肉体的束缚，实现其生命的指令。思想是灵魂通往上帝，进入上帝的最近入口。”[②]也就是说，作为受造物的人，只有把自己完全交给上帝，才能找到心灵的最终归宿。奥古斯丁自己也是通过回溯往事与不断忏悔，以及凭靠思想不断超越有形之物与感性欲望的限制，才通往上帝、找到永恒幸福的。在《忏悔录》的结束部分，奥古斯丁祈求安息：“只有向你要求，向你追寻，向你叩门：惟有如此，才能获致，才能找到，才能为我洞开户牖。”[③]

还需要指出的是，依靠信仰上帝获得拯救的理路在西方一直延续了下来。然而，作为自然神或人格神的上帝逐渐淡出人们的视野，上帝越来越成为生活于人本身之中的与人共在，超越现实生活的无限性或完满性，或者具有崇高品格的道德理想或“立宪君主”等。如怀特海及其追随者的“过程神学”、受布洛赫影响的莫尔特曼的“希望神学”、鲍恩与穆尼埃等人的人格主义宗教哲学、蒂里希的“终极关怀”等。这也充分说明了，宗教信仰在心灵慰藉与灵魂救赎等方面具有不可取代的历史作用与现实价值，或者说超验世界对人的心灵生活具有不可或缺性。

四、王阳明—吾心的良知—伦理世界

王阳明（1472—1529）作为宋明心学的集大成者，创建了成为中国儒学最后一个高峰的心学形态。这一理论形态，既影响了明末清初直至

① 柯普斯登：《西洋哲学史．第二卷：中世纪哲学》，台北黎明出版社1988年版，第114～120页。

② 张荣：《奥古斯丁的灵魂观》，《河北师范大学学报》1998年第3期。

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆1963年版，第325页。

整个清朝的社会思潮，又延伸至近现代，甚至播扬海外。一般认为，“心即理”、“知行合一”、“致良知”是王阳明心学的三大基本命题。实际上，在王阳明那里，良知之学作为晚年定论与全部学说的理论结晶，处于其理论体系的核心地位。对此，王阳明曾指出，其致良知之说，实千古圣贤相传的“一点滴骨血”；“致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义”；“致良知三字，真圣门正法眼藏”；“吾平生讲学，只是‘致良知’三字”。[①] 以“致良知”开拓人的心灵生活，就是突出德性修养在内在精神世界中的重要地位，依靠道德本体的主动性为人的精神生活提供意义根据。因此，王阳明实际上是在伦理世界中探寻安心立命之本。

究竟何谓“良知”呢？这是一个颇具争议的问题。在牟宗三所津津乐道的著名故事里，熊十力曾拍桌子斥责冯友兰：“良知是呈现，你怎能说是假设。”[②]我们从“良知”概念的来源及王阳明的发挥与阐释中，揭示其具体涵义。《孟子·尽心上》提出：“人之所不学而能者，其良能也，所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也”。也就是说，良知是人“不学而能”、“不虑而知”、与生俱来的是非准则与道德意识，或者说是人之道德本性。王阳明发挥了这一思想，并进一步地把“良知”提升到心之本体的地位：“心者，身之主也。而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也”，“良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。”（王阳明：《王文成公全书》卷二）心中有了良知，也就有了是非之心，这是成为圣人的条件。对此，王阳明曾言：“心之良知是谓圣。圣人之学，惟是致此良知而已。自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。此良知所以为圣愚之所同具，而人皆可以为尧舜者，以此也。”（王阳明：《书魏师孟卷》）古代的圣人主要是道德楷模。因此，在把“良知”提升到心之本体的基础上，以“良知”为成圣的条件，实际上就是把良知作为了道德本体。

---

① 王阳明：《王阳明全集》，上海古籍出版社1992年版，第1278、990页。

② 李泽厚：《哲学纲要》，北京大学出版社2011年版，第279页。

如果说“良知”是心之本体与道德本体的统一，那么“致良知”就是要排除一切干扰，净化心灵，并倾听心之本体的真实呼唤（海德格尔曾称这种倾听呼声为“倾听良知的呼声”[①]），以突破外在于人的束缚心性修养的教条桎梏，从而突出道德本体的主动性，达到追求完满人格和理想精神境界的核心目标。在王阳明那里，吾心的良知就是道德修养的归宿，就是人生意义的支撑点，就是最终的“澄明之境”。这就是王阳明在伦理世界的德性逻辑之中探寻安心立命之本的理路。

第二节　现代性的精神危机破解

面对现代性的精神危机，主要困难不在于如何批判，而在于如何诊治。能否以道德取代功利、以意志取代理性、以诗性之思取代焦虑沉沦、以天人合一取代主客二分？这里集中阐释的是康德从伦理世界、尼采从欲求世界、海德格尔从情感世界、冯友兰从评价世界与超验世界出发对这些问题的探索，也就是他们开启的现代性的精神危机破解之路。

一、康德—道德律令—伦理世界

虽然也承认不纯粹的或经验性的心理幸福是人类努力的一个基本目标，但是康德（1724—1804）对亚里士多德及其后继者把幸福当作人类努力的最高实现的古典幸福观的攻击，为19世纪凸显的以快乐代替幸福（边沁），或者以满足（黑格尔）与工作（尼采）替代古典的幸福观做了理论准备，以至于在20世纪幸福“没落”为焦虑（克尔凯郭尔）与本真性（海德格尔）。在“幸福的谷底”，康德以追问“配享幸福”的资格代替了“追求幸福”的取向，在内在精神结构的伦理世界中求解现代性的精神危机，以伦理世界的德性逻辑为线索探寻安心立命之本。那么，如何才能“配享幸福”呢？

在康德那里，“配享幸福”的资格源于遵从纯粹实践理性的基本法则，即德性法则的普遍法则：“要这样行动，使得你的意志的准则任何时

---

①海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第324页。

候都能同时被看作一个普遍立法的原则。”[①]康德的道德律令实际上是一种有别于“他律”的纯粹的“自律”，因而称为“绝对律令”。在康德看来，一切精神世界的结构要素都不能超越这一绝对的自律的道德律令，“善和恶的概念必须不先于道德的法则（哪怕这法则表面看来似乎必须由善恶概念提供基础），而只（正如这里也发生的那样）在这法则之后并通过它来得到规定”，而幸福在“任何时候都以道德的合乎法则的行为作为前提条件”。[②]就是说，只有在道德目的建立之后，幸福才能成为值得追求和希望的。没有道德律的遵守，或者说意志自律的前提，幸福则只具有可能偶然性或只能暂时性获得，这样的幸福是“不值得追求和希望的”。所以，在康德那里，真正的幸福或者至善涵摄的幸福是不能绕开道德律令的。

关于幸福与德性的关系，在康德之前，苏格拉底曾提出，善人是幸福的，恶人是不幸的。在康德之后，黑格尔在《精神现象学》中也曾针对康德指出：“道德意识决不能放弃幸福，决不能把幸福这个环节从它的绝对目的中排除出去。”[③]实际上，通过这里的解读，我们可以看出，康德也决没有为了意志自律而排除世俗幸福，只是在其所描绘的精神结构中，存在着必然的逻辑先后与层级顺序，也就是说把道德律令放在了绝对的首要位置。

需要进一步指出的是，在康德的精神结构分析中，处于核心地位的德性法则“只有在与意志自由相关时才是可能的，并且在以意志自由为前提时是必然的，或者相反，意志自由是必然的，是由于那些法则作为实践的悬设是必然的”。如此以来，在与德性法则的关联中，康德就肯定了在思辨理性中只能悬拟的先验的自由，而“自由的概念，一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了，它现在就构成了纯粹理性的、甚至思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石”。[④]这就是在康德的精神结构分析中，德性法则与意志自由的逻辑关系。此外，“在高层认识能力的家

---

① 康德：《实践理性批判》，人民出版社2003年版，第39页。

② 同上，第85～86、152页。

③ 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1997年版，第127页。

④ 康德：《实践理性批判》，人民出版社2003年版，第61、2页。

族内却还有一个处于知性和理性之间的中间环节”即判断力，而正是这个判断力“自身同样包含有一个先天原则，并且由于和欲求能力必然相结合着的是愉快和不愉快（不论这愉快和不愉快是像在低级欲求能力那里一样在这种能力的原则之前先行发生，还是像在高级欲求能力那里一样只是从道德律对这能力的规定中产生出来），判断力同样也将造成一个从纯粹认识能力即从自然概念的领地向自由概念的领地的过渡，正如它在逻辑的运用中使知性向理性的过渡成为可能一样。”[①]于是，作为“拱顶石”的自由与作为中间环节的判断力，使由纯粹知性批判、纯粹判断力批判和实践理性批判所构成的纯粹理性批判成为一个统一的体系。

因此，在以既是绝对又是自律的道德律令为精神生活的本体或基石的前提下，如果擅自把康德所提供的理想的精神世界图景概括如下，我想他本人未必会有太多的异议或原则性的分歧：自由地服从绝对的道德律令，把知性限制在经验的范围之内，用审美判断力连结起泾渭分明的实践理性与思辨理性。唯有如此，既拥有了配享幸福的资格条件，又避免了纯粹理性的误用而引起认识错误或思维混乱，还能凭借判断力享受精神结构的和谐之美。

二、尼采—权力意志—欲求世界

在西方哲学中，尼采（1844—1900）的哲学及其现代性批判，既是“从现代的准备性阶段向现代之完成的过渡”（海德格尔语），又是“后现代性的开端”（哈贝马斯语），其重要地位可见一斑。对于高扬理性与主体性的现代化进程，尼采敏锐的发现了其在人的精神生活中引起的问题，因此他要“穷尽现代灵魂的整个圆周，历遍它的每个角落”，并以此为“我的野心，我的受难和我的幸运”。[②]

现代性出现了怎样的精神危机，如何挽救？尼采发现：“整个的内在世界本来是像夹在两层皮中间那么薄，而现在，当人的外向发泄受到了限制的时候，那个内在世界就相应地向所有的方向发展，从而有了深度、宽

① 康德：《判断力批判》，人民出版社2002年版，第11～13页。

② 尼采：《权力意志》，商务印书馆1991年版，第224页。

度和高度”。[①]然而，因为上帝无能导致的救赎之无效与信仰危机导致的人类之绝望，所以“上帝死了”。这一结果意味着支撑内在世界深度的栋梁倒塌了。随着基督教最高理想的幻影的破灭，为人们在超验世界中提供安心立命之本的传统形而上学的大厦轰然坍塌。如此一来，人们当如何面对上帝死后的虚无主义的弥漫？人们的精神生活当如何依靠？内在精神世界当向何处发展？

不同于康德之理性的道德律令，尼采开出了非理性的权力意志作为诊治良方。意志是欲求世界的主要构成因素，而权力意志必然要追求满足，这也符合欲求世界的满足逻辑。因此，尼采实际上是在欲求世界中求解现代性的精神危机，并以权力意志的满足逻辑作为探寻安心立命之本的路标。

与叔本华一样，尼采也把意志作为一切思想的、精神的和现实的东西的本体性根据。然而，尼采的权力意志不同于叔本华的生存意志：在叔本华那里，生存意志是一种自发的维持自我生存的欲念和自我保存的渴望。他悲观地认为，生存意志会带来无穷无尽的且只有靠消灭自身的欲望才能根本驱除的痛苦；尼采的权力意志倡导发挥自我力量、施展自我能力、提升生命等级和不断自我超越，从而使自己成为“超人”。这种权力意志在尼采哲学中不是附属性因素，而是居于核心地位的内容：“从生命的角度出发，以权力意志为准则，重估一切价值，是尼采一生哲学活动的主线索。在尼采看来，一种东西价值的大小就看它对人类的生命是否有所促进，是否使权力意志得到发挥”。[②]

在尼采建构的精神世界中，与权力意志相比，理性与道德是负面的与依赖性的。叔本华在《作为意志和表象的世界》（1819）中，把意志与理性的关系比喻为一个勇猛强壮的瞎子背负着一个能给他指路的亮眼的瘸子。而尼采在《悲剧的诞生》（1872）中，则把意志与理性的关系比喻为酒神与日神的关系。不同于日神阿波罗惟妙惟肖地表现一个经理性的概念帷幕遮盖的虚假世界，酒神狄俄尼索斯把意志的本真世界表现得淋漓尽致。对于理性的负面，尼采还明确指出：“理性，严厉，控制感情，所有

① 尼采：《论道德的谱系》，三联书店1992年版，第70页。

② 张庆熊：《尼采哲学思想的主轴：以权力意志为准则重估一切价值》，《学术月刊》2009年第12期。

这些意味着深思熟虑的暗淡的东西，所有这些人类的特权和珍品，它们的代价有多高啊！在这些‘好东西’背后有多少血和恐怖啊！”[①]与作为生命本能的权力意志相比，道德也是依赖性的或反动的：“道德中的每一种自然主义，也就是每一种健康的道德，都是受生命本能支配的——生命的任何要求都用‘应该’和‘不应该’的一定规范来贯彻，生命道路上的任何障碍和敌对事物都藉此来清除。相反，反自然的道德，也就是几乎每一种迄今为止被倡导、推崇、鼓吹的道德，都是反对生命本能的，它们是对生命本能的隐蔽的或公开的、肆无忌惮的谴责。”[②]尼采正是通过对理性与道德的批判，进而高扬意志尤其是权力意志的地位与功能。这种倾向鲜明地标示了尼采高扬符合生命本能的欲求世界与欲求生活，而贬低理性世界与理性生活（认知和评价），以及伦理世界与伦理生活。

在批判现代性以追寻安心立命之本中，“尼采的现代性批判最为关注的是‘现代灵魂’，其表现是意志力的衰微导致本能取得了至高无上的统治地位。这种现代精神本质上是一种‘虚无主义’。虚无主义意味着最高价值的自行贬值，它是迄今为止对生命价值解释的结果。尼采将虚无主义的原因归结为‘高等的种类’的缺乏，把理性视为‘破坏生命基础的势力’，且对之进行了批判，意在寻求一个‘理性的他者’，即艺术的酒神精神，把它作为宗教及理性的替代物，来为个体生命与时代精神提供安身立命之处”。[③]也就是说，在心灵生活中，尼采主张不应受理性观念与道德原则的束缚，而应在狄俄尼索斯的狂醉的世界中，强烈的感受生命的真实性与奔放性，体验一种原始的本能，并率真地表现人性深处的欲望，追求权力意志的满足。这也体现了尼采是在欲求世界与欲求生活中探寻安心立命之本的。

三、海德格尔—诗性之思—情感世界

海德格尔（1889—1976）在其深沉的反思中，从内在精神世界的情感

---

① 尼采：《论道德的谱系》，三联书店1992年版，第42页。

② 尼采：《偶像的黄昏》，湖南人民出版社1987年版，第35页。

③ 陈嘉明：《现代性的虚无主义——简论尼采的现代性批判》，《南京大学学报》2006年第3期。

世界出发，对于处身现代化的生活世界之中的人们追寻安心立命之本的道路，指明了他所能找到的路标。

在海德格尔看来，相对于传统社会，现代生活世界面临的最大问题就是“技术座架的促逼”。对于技术的本质及技术世界对人的控制，他明确指出：“我认为技术的本质就在于我称为‘座架’的这个东西，这是一个常常被嘲笑而且或许也不确切的字眼。座架的作用就在于：人被座落在此，被一股力量安排着、要求着，这股力量是在技术的本质中显示出来的而又是人自己所不能控制的力量。”[①]在“技术座架的促逼”中，“无家可归是在世的基本方式，虽然这种方式日常被掩蔽着”。[②]这里，通过对技术控制人的分析，实际上是揭示了现实生活世界中的“技术异化”问题。所谓“技术异化”主要是指技术对人的负效应，即技术除了加速财富积累、改善物质生活条件等正面效果以外，还有一些负面效果，如核技术生产出足以数次毁灭人类自身的核武器，生化武器的残忍无道，现实生活中的技术依赖心理导致主体意识失位，技术的无处不在导致人的“无所适从”，等等。

在“技术座架的促逼”中，如何突破技术世界的宰制问题？海德格尔认为，哲学只能帮助人们达到上述见地，再多的事情哲学思想也不要求了。更重要的是，哲学到此结束了。然而，哲学的终结同时开启了思之任务，哲学无能为力的问题交付给了“思”：“也许有一种思想，它比理性化过程之势不可挡的狂乱和控制论的摄人心魄的魔力要清醒些”。[③]这种处于哲学之后的思究竟是一种怎样的“思”呢？在海德格尔那里，“思即是诗”。不过这里的诗不只是诗歌和歌唱意义上的诗，而是“原诗”，即作为“诗的原始方式”的“存在之思”。因此，“思的诗性本质保存着存在之真理的运作”，而且“一切凝神之思就是诗，而一切诗就是思。两者出于道说而相互归属”。[④]鉴于在海德格尔那里思与诗的这种统一，我把如此之思称为“诗性之思”。在海德格尔看来，正是哲学终结之后诗意的

① 海德格尔：《海德格尔选集》，三联书店1996年版，第1307页。

② 海德格尔：《存在与时间》，三联书店2000年版，第318页。

③ 海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆1999年版，第87页。

④ 海德格尔：《海德格尔选集》，三联书店1996年版，第22页。

引入才为人们的精神生活指出了一个“路标”：“无论在何种情形，只有当我们知道了诗意，我们才能经验到我们的非诗意栖居，以及我们何以非诗意地栖居。只有当我们保持着对诗意的关注，我们方可期待，非诗意栖居的一个转折是否和何时在我们这里出现。只有当我们严肃地对待诗意，我们才向自己证明，我们的所作所为如何和在何种程度上能够对这一转折作出贡献”。[①]这里可以看出，“诗意栖居”既使我们在对比中自觉到身处的“非诗意栖居”，又使我们期待转折，那么，“我们的所作所为如何和在何种程度上能够对这一转折作出贡献”？

在海德格尔看来，“我们可以利用技术对象，却在所有切合实际的利用的同时，保留自身独立于技术对象的位置，我们时刻可以摆脱它们。我们可以在使用中这样对待技术对象，就像它们必须被如此对待那样。我们同时也可以让这些对象栖息于自身，作为某种无关乎我们的内心和本真的东西。我们可以对技术对象的必要利用说‘是’；我们同时也可以说‘不’，因为我们拒斥其对我们的独断的要求，以及对我们的生命本质的压迫、扰乱和荒芜”。[②]这里对于技术世界既说“是”也说“不”的方式，并不意味着与技术世界的断裂或不依靠，而是一种“对于物的泰然任之”的生活态度。相对于沉沦于技术世界控制的“非诗意栖居”，这种既洞察到技术的本质，又有明确的拒绝沉沦与自觉自由的价值取向的态度，就是一种“诗意栖居”。海德格尔曾引用荷尔德林的诗表达了在技术座架之促逼中“对于物的泰然任之”的“诗意栖居”：“充满劳绩，但人诗意地，栖居在这片大地上”。[③]从内在精神世界与精神生活来看，这种与审美相关的“诗意栖居”，实际上就是从情感世界出发，以情感世界的愉悦逻辑为线索探寻安心立命之本。

如果说“对于物的泰然任之”是海德格尔为处身技术世界之中的人的精神生活指明的消极的“外向路径”，那么“对于神秘的虚怀敞开”就是一个积极的“内向路标”。而后者就显现在海德格尔著名的“四重整体”（das Geviert）思想之中：“‘在大地上’就意味着‘在天空下’。两者

① 同上，第479页。

② 海德格尔：《海德格尔选集》，三联书店1996年版，第1239页。

③ 同上，第467页。

一道意指'在神面前持留'，并且包含着一种'进入人的并存的归属'。从一种原始的统一性面来，天、地、神、人'四方'归于一体"。[1]如此以来，终有一死的人，在作为天地神人等四方的统一性的四重整体中，怡然自得的存在。"神"的归来，显示了海德格尔在破解现代性的精神危机的过程中，也不得不重新依赖宗教信仰的拯救。总之，从内在精神结构来看，海德格尔主要是从情感世界出发，以"诗意栖居"为应对现代性的精神危机的良方。此外，他也在超验世界中探寻安心立命之本。

四、冯友兰—境界觉解—评价世界与超验世界

现代新儒家秉承古代儒家以探索人类社会而揭示人生奥秘、以探索人文世界而追求道德理想、以寻求人生意义而追求理想境界的志向与旨趣，在以天人合一为人生之最高境界的传统下，对人生境界作出了新的概括。比如熊十力的"证量境界"论、唐君毅的"三界九境"论（详见唐君毅：《生命存在与心灵境界》，中国社会科学出版社2006年版）和冯友兰（1895—1990）的人生境界论。这里通过阐释具有代表性的冯友兰的人生境界论，以揭示现代新儒家对现代性的精神生活的探索与人生意义的追求。

所谓人生境界，就是人在追求理想生活、寻找安身立命之本的过程中所形成的人格特征、精神状态和心灵境况。在《新原人》中全面系统阐释的人生境界论，是冯友兰的人生哲学的核心内容，也是其新理学的重要归宿。在冯友兰那里，意义整体构成生活境界。对此，他明确指出："我在《新原人》一书中曾说，人与其他动物的不同，在于人做事时，能理解他在做什么，并能自觉他正在做它。他在做的事对于他的意义，正是这种理解和自觉给予的。由此给予他各种不同活动的各种不同意义，这些意义的整体，构成我所称的他的生活境界。"[2]也就是说，生活境界是从人在做事时的理解与自觉所给予的意义中产生出来的，人生境界就是不断觉解的结果。对于觉解，冯友兰讲得很清楚："解是了解，……觉是自觉。人作某事，了解某事是怎样一回事，此是了解，此是解；他于作某事时，自觉

① 同上，第1192～1193页。

② 冯友兰：《三松堂全集》第11卷，河南人民出版社2001年版，第588页。

其是作某事，此是自觉，此是觉”。有了觉解程度做标准，境界也就有了高低之分，“境界有高低。此所谓高低的分别，是以到某种境界所需要底人的觉解的多少为标准。其需要觉解多者，其境界高；其需要觉解少者，其境界低”。[①]在此基础上，冯友兰对人生境界做出了从低到高的四种划分：自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。

在“自然境界”中的人，其觉解能力尚处于初始的混沌之中，表现在行为特征上就是“重本”，即按照本能或者习俗做事，此时的精神生活处于一种顺其自然的被动状态；在“功利境界”中的人，已能对物是人非有清楚的自觉，表现在行为特征上就是“重利”，即重视占有功名利禄，此时的精神生活处于一种主动进取与占有欲强烈的状态；在“道德境界”中的人，既觉解到了人性，又觉解到了人之社会性，表现在行为特征上就是“重义”，即为他人为社会做贡献，此时的精神生活有了一定的超越一己之利的特征，以及与人同乐的取向；在“天地境界”中的人，觉解能力已经达到了民胞物与、天人合一的层次，表现在行为特征上就是“重全”，即追求完美至善，此时的精神生活处于一种真善美统一的理想状态。在对冯友兰以觉解为尺度的人生境界论进行系统阐释之后，如果我们要追问其安心立命之本何在，那么“天地境界”就是顺理成章的解答了。这就是我们在现代新儒家冯友兰那里找到的一种求解现代性精神危机的逻辑思路。

在冯友兰以人生境界的觉解为线索求解现代性的精神危机的理路中，一方面，对“自然境界”、“功利境界”、“道德境界”和“天地境界”的不同评价，说明他依据评价世界探寻安心立命之本。这里既有以“道德境界”与“天地境界”规范“自然境界”与“功利境界”的逻辑（评价世界的规范逻辑），又有以“道德境界”与“天地境界”等“应然境界”超越“自然境界”与“功利境界”等“实然境界”的原理（评价世界的应实原理）；另一方面，以“天地境界”为最高目标或人生归宿，则显示了他对超验世界的重视。因为“天地境界”不可能是经验性的，只能是在经验性的天人相分或主客二分的基础上，才能超验推理出天人合一的“天地境界”。

---

① 冯友兰：《贞元六书》，华东师范大学出版社1996年版，第525～526、557页。

第三节　后现代的人生意义追求

现代性的精神批判，既要不断地回到前现代的心灵生活开拓以寻求历史性支撑，也要深入后现代的人生意义追求。这不仅是因为后现代性对现代性的批判的深刻性与彻底性，也是因为后现代性产生于现代性之中，而且实际上是与现代性相伴而生、携手共进的，或者说后现代性与现代性是“如影随形”的。这里主要阐释的是马尔库塞从欲求世界、弗洛姆从评价世界、吉登斯从认知世界与评价世界出发的人生意义追求。

一、马尔库塞—文明的压抑与爱欲解放—欲求世界

发达工业社会里高度的物质文明在满足了人的生理需求的同时，也压抑了人的情感需要与发展潜能。在马尔库塞（1898—1979）看来，技术理性与异化劳动不仅消解了人的批判理性，而且渗透到人的本能欲望中，使人成为“单向度的人”。因此，在内在精神世界的欲求世界中，以爱欲解放消除文明的压抑，就成为马尔库塞所向往的理想精神生活。

之所以以爱欲解放作为解救精神困扰的良方，是因为在马尔库塞看来，爱欲是人的本质需求。马尔库塞的爱欲本质论深受弗洛伊德的影响。晚期弗洛伊德在《自我与本我》（1923）中提出了人格由本我、自我和超我三部分组成的人格结构论。其中本我遵循“唯乐原则”，即趋乐避苦：“我们整个的心理活动似乎都是在下决心去追求快乐而避免痛苦，而且自动地受唯乐原则的调节”。[①]马尔库塞发挥了这一思想，他认为：“本我是最直接、最根本、最广泛的层次，这是无意识的领域，主要的本能的领域。本我不受任何构成有意识的社会个体的形式和原则的束缚，它既不受时间的影响，也不为矛盾所困扰”，而爱欲作为人的生命本能，包括性欲、食欲、休闲、享受等一切追求快乐的欲望，其行为活动的“最高内容是在肉体范围内获得欢乐”，“其目标是要维持作为快乐主—客体的整个身体”。[②]可见，马尔库塞的“爱欲”对应于弗洛伊德的“本我”，二者

① 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1988年版，第285页。

② 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第17、155页。

都符合欲求世界的满足逻辑与苦乐原理。需要指出的是，虽然马尔库塞把本我定位于“无意识的领域”，但是这里决不是在涵摄“无意识”这一因素的超验世界中探索。因为这里的“无意识”实际上指涉的是与明显意识到的欲望相对的模糊的、潜流的欲望，而不是无法以经验感受、超越理智认知的“无意识”（超验世界的因素）。

马尔库塞的爱欲本质论不仅发挥了弗洛伊德的本我思想，而且又在马克思的影响下进一步提出，爱欲是“人强烈追求自己对象的本质理想”，并且劳动是人的最基本的爱欲活动，人在本质上区别于动物的地方，就在于“人通过自己的劳动，既在劳动成果中满足了自己对客观的情欲对象的追求，又把劳动成果作为人的现实，在现实中实现了他自身”。[①]无论受弗洛伊德影响把爱欲界定为人“追求快乐的欲望”，还是受马克思影响把爱欲阐释为人“追求对象的理想”、“追求情欲的满足”，爱欲都属于欲求世界的因素，遵循欲求世界的满足逻辑。因此，马尔库塞实际上就是在欲求世界中寻求后现代的人生意义。

爱欲的本质也赋予了它特定的地位与功能。马尔库塞认为，人的身体是快乐的工具，人的活动是追求快乐的活动，而个人在解放爱欲的过程中将会获得一种持久的快感。由此，他呼唤的新型社会主义社会“是一个人的本能欲望、精神自主力、创造才能得到完全解放的社会，一个由爱欲占统治地位、消除任何压抑的、能满足人的‘感官的、伦理的和合理的需要’的社会”。[②]为了实现这样的理想社会就要彻底解放爱欲：“在一个异化的世界上，爱欲的解放必将作为一种致命的破坏力量，作为对统治者压抑性现实的原则的彻底否定而起作用”。[③]

然而，如何解放爱欲呢？在这个关键问题上，马尔库塞也只能诉诸于艺术与审美。这是因为：一方面，艺术与审美和爱欲一样都是感性的，“审美方面的基本经验是感性的、而不是概念的；审美知觉本质上是直觉，而不是观念”。[④]这种基本一致是通过艺术与审美解放爱欲的逻辑前

① 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第17、155页。

② 马尔库塞：《审美之维》，三联书店1989年版，第128页。

③ 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第55页。

④ 同上，第129页。

提；另一方面，艺术与审美的非压抑性使人能暂时摆脱现实原则的束缚而只遵循快乐原则，进而在高度的力比多满足中，不顾一切理性的作用而保护受理性压抑的、人和自然要求全面实现的欲望。对于依靠艺术与审美解放爱欲，马尔库塞曾生动地描绘过这种场景："当肉体完全成为一个对象，成为一个美的东西时，它就可能预示一种新的幸福。在美的肉体的艺术展示中，即在我们只能从马戏、杂耍的演出中看到的肉体所表现的轻松自如和灵巧舒展中，预示了一种人类从理想中释放出来而达到的快乐"。[①]在一个深受文明压抑的发达工业社会中，通过爱欲的解放，使"单向度的人"得到解脱与快乐，这就是马尔库塞从欲求世界出发寻求后现代人生意义的理路。

二、弗洛姆—幻想的破灭与人格转型—评价世界

弗洛姆（1900—1980）对现代西方社会的批判是相当尖锐激烈的。在他看来，这个社会完全成为以获取利润为原则的病态社会。在这样的社会中，人成了经济目的的工具，生活失去了价值与意义。从人本主义立场出发，弗洛姆认为，发达工业社会之深层的文化危机与精神危机是"幻想的破灭"："自进入工业时代以来，几代人一直把他们的信念和希望建立在无止境的进步这一伟大允诺的基石之上……无止境的生产、绝对的自由和完全的幸福这三者是对进步的崇拜这一新宗教的核心……实际上，工业社会从来就未能去兑现它的伟大允诺。"[②]

弗洛姆不仅对发达工业社会进行了精辟独到、鞭辟入里的批判，而且提出了拯救社会的"药方"。这一"药方"主要是通过心理因素与社会因素的相互作用，以人道方案设计、爱的能力、精神分析、"灵魂的治疗"、禅宗佛教等实现社会发展与人的发展的统一。最能代表弗洛姆的拯救方案的就是人格转型。这里的人格，不是指包括一个人的全部特性的个人性格，而是仅包括每个人的部分特性的社会性格。"社会性格"这一概念，是弗洛姆于1931年出版的《基督教主义的演化》一书和1932年发表的《精神分析的性格理论及其社会学的意义》一文中提出来的。意指在社会

① 马尔库塞：《审美之维》，三联书店1989年版，第28页。

② 弗洛姆：《占有还是生存》，三联书店1985年版，第3～4页。

因素与心理因素的相互作用下，人同世界发生关系的行为模式，也即“作为这一团体共有的生活方式和基本经验的结果而发展起来的”[①]，一个社会中绝大多数成员所具有的基本性格结构。在弗洛姆那里，社会性格既受社会因素的影响，又可以反作用于社会发展。

在弗洛姆看来，西方工业社会的社会性格主要是重占有，即人的生活的中心就是对金钱、荣誉和权力的追求。以“人格”为商品、以赢得大家喜欢为目的、在当今社会比较流行的“商品销售性格”，就是这种取向的一个典型例子。正是这种无止境的占有欲与有限的资源之间的矛盾，导致了人的生存困境与精神困扰。弗洛姆认为，在人的身上，除了在发达工业社会凸显出来的，说到底是来自人想活下去的生物要求的占有取向外，还有一种为克服自身的孤立感而以奉献、分享和牺牲为乐的生存取向。这种生存取向也是一种生存方式：“重生存的生存方式的先决条件是：独立、自由和具有批判的理性。其主要特征就是积极主动地生存。这种主动性说的不是那种外在的、身体的活动，不是忙忙碌碌，而是内心的活动，是创造性地运用人的力量。活动意味着去展现他的愿望、他的才能和丰富的天赋，这些天赋我们每个人或多或少都具备。这就是说，要自我更新，要成长，要饱满涌流，要爱、超越孤立的自我的性格、有兴趣、去倾听和去贡献”。[②]这种生存取向或生存方式典型地表征了重生存的社会性格。

社会性格由重占有向重生存的转变，就是弗洛姆提出的拯救社会危机、重建生活意义的良方：“只有从根本上改变人的性格结构，抵制重占有的价值取向和发扬重生存的价值取向，才能避免一场精神上和经济上的灾难降临”。[③]这里，弗洛姆以价值取向的转变寻求后现代的人生意义，就是从内在精神世界的评价世界出发破解后现代的文化危机与精神危机。如果说“重占有”是弗洛姆对当代生存取向的一种“实然”评判，那么“重生存”就是他以生存取向的“应然”状态规范现实生活。因此，这里提出的“抵制重占有的价值取向”与“发扬重生存的价值取向”，实际上

① 弗洛姆：《逃避自由》，见黄颂杰主编：《弗洛姆著作精选》，上海人民出版社1989年版，第113页。

② 弗洛姆：《占有还是生存》，三联书店1985年版，第177页。

③ 同上，第177页。

应用并拓展了评价世界的规范逻辑与应实原理。

三、吉登斯—主体的迷失与自我认同—认知世界与评价世界

现代化以主体性保证科学主义之运行得以一路高歌猛进，这也使工具理性居于当然的统治地位。然而，失去价值理性制衡的工具理性遮蔽了主体找回自己位置的道路。从高扬主体性出发到主体性的迷失成为现代性的一个悖论。对此，胡塞尔提出主体间性，既期望在“他者”的关照下，通过彼此提醒迷失的主体，以换回自我认知与自我完善，又希望能避免过度高扬主体性而再度陷入悖论式的逻辑循环；哈贝马斯则提出通过对话以寻求共识，在交往理性中避免工具理性压抑主体的弊端。同样面对这一问题，对现代性有着高度自觉的吉登斯（1938— ），提出了自我认同的诊治良方以寻求人生意义。

海德格尔的“存在问题”（question of being），即存在本身应如何被把握和“被度过”（lived）的问题，在吉登斯那里具体化为对意义感的关注。吉登斯认为，现代性完全改变了日常社会生活的实质，影响到了传统时期的个人化的方方面面。这种影响在心理上主要就是无意义感的凸显：“在晚期现代性的背景下，个人的无意义感，即那种觉得生活没有提供任何有价值的东西的感受，成为根本性的心理问题”。[①]实际上，意义是由主体来赋予的，如果处于一种现代性的全面控制之中，意义感自然就会丧失。关键问题是，在一个高度现代性或后现代性的社会中，如何破解意义失落的问题?

在吉登斯看来，面对意义失落的问题，需要人们趋向于向内用力的自我认同，即通过内在参照系统而形成自我反思性。这里，自我认同的结构化的核心特征，就是“反思式组织起来的生活规划，其通常被假定是与专家知识相接触之后所具有的对风险的考虑”。在此基础上，“个体必须要以一种合理而又连贯的方式把对未来的设想与过去的经验联结起来，以便能够促使把被传递的经验的差异性中所产生的信息与当地性的生活整合起来。只有当个体能够发展出一种内在的可信性时，这种整合才可能获得。

---

① 吉登斯：《现代性与自我认同——现代晚期的自我与社会》，三联书店1998年版，第9页。

这种可信性是一种基本信任的框架，靠着它便可以把对生活历程的理解，放在变化着的社会事件背景下来加以联想。在特定的变化情景下，一种自我认同的反思性秩序的叙述，为有限的生活历程提供了赋予一致性的手段。”[①]这种自我认同，就是吉登斯应对后现代性的主体迷失及人生意义失落问题的诊治良方。而这里也可以看出，此种自我认同主要是在认知世界（通过理智认知“整合生活经验的差异性与当地性”）与评价世界（依靠“内在的可信性”）中进行的。

为了建立这种自我认同的长效机制，吉登斯提出以作为一种生活方式的生活政治取代作为一种生活机遇的解放政治，希望通过综合考虑整体的人和个体的人的权力关系以确保自我认同。对此，他曾明确指出：“生活政治在议事日程上的实质问题，集中在整体的人和个体性的权利上”。[②]然而，吉登斯自己也认识到，这种充当保证机制的生活政治返回来又与这类自我认同的存在维度相联结。在这种循环论证中，我们从吉登斯对自我认同的倚重中也看到了其现实局限性。然而，尽管存在着这种现实局限性，面对后现代性的主体迷失，吉登斯以自我认同寻求后现代的人生意义，依然拓展了从认知世界与评价世界出发追问安心立命之本的理路。

① 吉登斯：《现代性与自我认同——现代晚期的自我与社会》，三联书店1998年版，第6、253页。

② 同上，第65页。

第四章 道路之思：通达世俗化时代的精神家园

——结构辩证论

在对内在精神世界进行了横向的结构性分析，以及在阐释哲学思想家们追问安心立命之本的线索与理路的过程中，通过“通晓思维的历史”，对“一体六维”的内在精神结构进行了纵向的历史性验证与拓展之后，就理应对“一体六维”的内在精神结构进行辩证思索，以寻求能够通达作为安心立命之本的精神家园的道路。

在一个世俗化时代中，如何通达人们的精神家园？追问构筑道路，道路通向目标。是否可以在对内在精神世界进行“结构分析”与“结构应用”的基础上，从“结构辩证”的视角追思现代性的精神重构之路？在马克思主义哲学那里，联系的观点与发展的观点是辩证法的基本观点。这里以对实然的“非结构性路径”的批判为逻辑起点，以寻求意义为线索，探寻现代性的精神重构之路（发展的观点），并在对当代中国人的精神世界与精神生活问题进行结构性澄清的基础上（联系的观点），通过具体的路径构思或方案设计，重构了当代中国人精神家园的理想图景（联系的观点与发展的观点）。

第一节 逻辑起点：“非结构性路径”批判

精神家园建构的关键在于寻找现实合理的路向。不同的思维方式与价值取向必然产生不同的建构精神家园的路径。需要指出的是，这里涉及到

的路径，没有把精神世界作为一个整体，而是从某一维度出发的“非结构性路径”。因此，对这些路径的批判，就使从“一体六维”的内在精神结构出发的重构路径成为应然且“别无选择”的了。

一、思维方式差异性路径

思维方式不同，可以决定建构路向的选择差异。历时态上的返古思维路向、适时思维路向和超前思维路向，共时态上的内向逍遥思维路向与外向拯救思维路向，以及具有协调性的整合思维路向，开辟了精神家园建构的不同道路。

（一）返古思维：在继承传统中寻找精神家园

希腊精神是欧洲人的精神家园，欧洲人的精神重建往往以返回希腊的方式寻求理论资源、思想支撑和精神支持。对此，黑格尔曾经说过，一提到希腊这个名字，在有教养的欧洲人尤其在德国人心中，自然会引起一种家园之感。[①]历史是不能割断的。在当代中国，建构中华民族共有精神家园，也必须基于共同的文化根基与精神纽带。在几千年的历史长河中，源远流长的中华文化坚持和发展了自强不息、厚德载物、义利兼顾、乐群贵和、和而不同、诚信敬业、经世致用、天下为公的优良传统。据此，有学者提炼了传统文化中关于精神家园的相关思想，指出：“国学文化中有着深厚而丰富的关于精神安顿、心灵休息的文化价值理念，主要表现为关于和谐的思想、关于个人安身立命的思想、关于仁和礼的思想。”其中，“尤其是关于个人安身立命的思想，具体体现为六个方面：奋斗精神、宽厚待人、‘三不朽’精神、‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’、忠恕之道、大学之道”。[②]这些思想资源对于今天的文化建设和精神家园建构仍有重要的借鉴意义。

以继承传统为建构精神家园路径的返古思维，在研究中国哲学的学者中具有一定的代表性。这种精神家园的建构路向，展示了对于传统文化的自信态度，体现了对中华民族的历史认知，承载了中华民族特有的精神气质。然而，值得注意的是，一方面，传统文化有其不可避免的固有缺陷。传统文化中人文精神的相对缺失，诸如比较漠视自由，比较轻视个性，比较忽视法

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1983年版，第157页。

② 李宗桂：《国学与中华民族精神家园》，《中山大学学报》2009年第3期。

制与法制，相对缺乏逻辑分析与科学精神，以及狭隘的宗法观念、森严的等级观念等，都是不可取的，是应当否定的。这些因素如果加入到精神家园建构中，必然会产生消极效应；另一方面，传统文化主要是基于农业社会、封建社会的文化观念，其中有很多思想不利于社会主义市场经济与现代政治文明的发展。比如注重血缘与权力而轻视能力的思想，就不符合社会主义市场经济的内在要求。不符合时代要求的精神也不能加入到当代中国人的精神家园。由此，我们应该全面看待当代中国人精神家园建构中的返古路向。鉴于传统文化在精神家园建构中的双重效应，要取其精华、去其糟粕。

（二）适时思维：在时代要求下建构精神家园

社会存在决定社会意识。时代发展、社会进步和生存方式的变迁必然带来人们精神世界的变化。适应时代要求，立足现实生活世界，建构人们的精神家园，成为当代中国精神家园建构的主流。这种精神家园建构路向所蕴涵的思维方式，是一种反映发展、依据时代的适时思维。具体来说，就是认为精神家园建构不是要重建陈腐的社会道德，不是否定现实前提的重建，而是承认现实前提的整合，是在价值和历史进程之间寻求更具实践性的精神寄托。

当代中国社会最大的客观实际究竟是什么？毫无疑问，最大的实际，就是我国的社会主义依然处在初级阶段，处在由前现代走向现代化的征途中，处在消解人的依赖、扬弃物的依赖的过程中。在这样的时代特征下，我们应该如何建构精神家园？韩庆祥认为，在解答困惑、解脱痛苦和安慰心灵的办法以及信仰的对象中，最重要的一种就是把心灵世界和人生命运交给人自己，由人来主宰自己的心灵和命运，人生的命运在自己手中，那就是依靠自己的努力、能力和奋斗，人生的命运来自人的现实努力和能力。由此，他倡导树立“能力本位”的人生价值观，即在市场经济、知识经济的新时代，应以“能力为本”的价值观支撑人生，以人的现实努力、能力和创造进取支配人生命运。[①]能力本位的人生价值观，主要是针对传统社会的血缘本位价值观与权力本位价值观，是社会主义市场经济的内在

① 参见韩庆祥 徐绍刚：《寻求对人生命运和心灵世界的合理解答》，《郑州大学学报》2001年第1期。

呼唤，同时又有利于进一步推动社会主义市场经济的发展与完善。

能力本位的理念对人的精神世界与精神生活具有积极作用。能力本位鼓励人凭本领吃饭、凭能绩立足，做“一分耕耘，一分收获”的老实人，同时保证老实人不吃亏，这样人就心里踏实，精神不懈怠、不贫乏、不空虚。与之相反，权力本位与关系本位则使老实人吃亏、投机人沾光，容易导致人的精神懈怠、价值坍塌和意义失落。此外，在当代中国，以改革创新为核心的法治精神、以人为本的精神、个性自由精神、主体创造精神、公共理性与制度文明、共生与和平等，也是当代中国应积极倡导的时代精神。适应时代发展的精神家园建构，离不开汲取这些时代精神。

然而，需要指出的是，从历时态上看，“当代”的一个重要特征就是继往开来。当代是承载过去、开启未来的桥梁。这就是说，当今时代的特征，不可避免的受到传统的影响，而且又必然要在未来的发展中得到扬弃。由此，在建构当代中国人精神家园的过程中，我们不仅要重点反映时代精神，而且要继承传统文化中的优秀部分，同时要着眼于未来的发展。

（三）超前思维：在展望未来中探寻精神家园

精神家园建构不仅需要继承传统，适应当代，而且要着眼于未来。这是因为，一个理想的精神家园既要满足人们当前的需要，同时也应是未来生活的精神支撑。在对于中华民族共有精神家园建构的研究中，有一种观点强调理想信仰对于人们的精神生活的动力作用，因而认为在精神家园建构中，共同的价值目标具有不可或缺性。这种理路蕴涵着面向未来的精神家园建构的超前思维。

精神家园建构中的超前思维路向的核心在于，对真理孜孜不倦地追求，坚持崇高的理想信仰，以及把理想信仰的实现作为人生的终极价值和最终奋斗目标。问题在于，中华民族共同的价值目标何在？有学者指出，中华民族依托过去，立足现在，展望未来，形成了共同的价值目标：一是实现社会和谐。即追求“民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处”的和谐社会理想，全面实现人际和谐和人与自然的同生共荣。二是实现国家统一。中华民族是一个血脉相连的命运共同体，因此按照“一国两制”实现祖国和平统一符合整个中华民族的根本利益。三是实现中华民族的伟大复兴。实现中华民族的伟大复兴，不仅是

中国共产党带领全中国人民的奋斗目标和壮丽实践，而且是整个中华民族的共同愿望和历史使命。[①]这一概括较为全面地反映了中华民族的价值目标。

在当代中国人精神家园建构中，不仅需要强调共同的价值目标，而且应提炼出共同的信仰。马克思曾指出：“资产阶级的‘信仰自由’不过是容忍各种各样的宗教信仰自由而已，工人党则力求把信仰从宗教的妖术中解放出来。”[②]显然，从宗教中解放出来的信仰不可能再是宗教信仰，而只能是科学的信仰。共产主义信仰就是这样的信仰。共同的价值目标与理想信仰可以凝聚人们的精神追求，增强人们的归依感和认同感。然而，理想高于现实但不能完全超越现实，否则无法为人们的精神家园提供价值支持与信仰支撑。

（四）逍遥思维：在内向超越中建立精神家园

当今时代，工具理性、技术统治日趋渗入到生活世界，功利主义、实用主义逐渐成为现实生活中的人生价值取向。由此，一些人出现了认识混乱、思想困惑、价值错位、精神迷茫等“时代不适应症”。据此，有的学者主张，通过追求内心的和谐与宁静，以内向超越摆脱物役、情累、心滞、意染，建构人们的精神家园。这是一种逍遥思维的建构路向。

中国传统精神注重个体意识的超脱空灵境界，追求人格的成圣化和生活的伦理化，向往超脱的人生。对此，刘小枫指出：“中国精神的品质特征是社会生活的道德化和个体意识的超脱空灵境界，所谓由儒道思想构成的精神构架。孔孟、程朱、陆王之学，为人格的成圣化和生活的伦理化提供了丰富的思想资源，庄学、玄学、禅理透彻展示出超脱人生的理据。”[③]冯友兰对人生境界的划分，也反映了传统文化追求超脱的精神：“我们可以把各种不同的人生境界划分为四个概括的等级,由低到高分别是：自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。”具体来说，“自然境界、功利境界的人，是人现在就是的人；道德境界、天地境界的人，是人应该成为的人。前两者是自然的产物，后两者是精神的创造。自然境界最低，其次是功利境

① 向玉乔：《中华民族共有精神家园的构成与特征》，《光明日报》2008年4月1日。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第317页。

③ 刘小枫：《拯救与逍遥》，三联书店2001年版，第2页。

界，然后是道德境界，最后是天地境界。它们之所以如此，是由于自然境界，几乎不需要觉解；功利境界，道德境界需要较多的觉解；天地境界则需要最多的觉解。道德境界有道德价值，天地境界有超道德价值”。[①]有的学者依据冯友兰对人生境界的划分，期望通过追求更高的人生境界、超脱凡世尘嚣，以建立精神家园。这种路向是对中国传统文化的超越思维的继承。显然，道德境界与天地境界是这种理路所向往的理想的精神家园。

然而，需要注意的是，这种内向超越式的精神家园建构，不可避免的带有一种理想主义色彩。生活在当代的人，其精神世界与精神生活不可能完全超脱现实物质生活条件及现实生活世界。超脱人生、固守内心宁静诚然可以带来心灵的惬意、精神的幸福，却缺乏了适应时代、直面问题、坦然生活的现实精神与价值取向。

（五）拯救思维：在外向皈依中获得精神家园

基督教精神是西方精神传统的内在向度。无论是从生存方式还是精神生活来说，宗教信仰成为西方人的心灵世界的一个重要维度。我们在研究与学习西方精神传统的时候，比较重视其科学精神与理性精神，相对忽视了其基督教精神传统。实际上，西方传统精神不只是世界的逻辑化、理性的分析和精确的科学追求。科学理性固然是西方精神的一个重要向度，但它显然不足以概括整个西方精神的实质。在作为西方精神主要来源的古希腊精神中，科学理性不过是其一个方面。希腊精神还有诸神世界、前苏格拉底学派的神灵精神，以及奥尔菲斯意识等。实际上，希腊的逻各斯与希伯莱的上帝结合而确立起来的基督教精神，是西方精神传统不可或缺的一面。理性与宗教始终是西方精神发展所依赖的两大支柱，犹如西方精神之躯行进的两条腿。

拯救思维路向的精神家园建构，主要有两种：一种是把心灵世界交给上帝或神，由上帝或神来支配自己的精神生活，依靠对上帝或神的信仰来解答人生困惑、摆脱人生痛苦、安慰人的心灵；另一种是把人的心灵世界和人生命运交给某个掌握生死、荣辱、进退大权的关键人物、杰出人物或英雄人物，认为靠盲目信从这样的人物，就可以满足精神生活需求，以

① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第390～391页。

这种人物的标准来要求自己、反思自己、检视自己。[①]显然，把心灵世界交给上帝或神是一种皈依宗教的思维。宗教在世界历史上曾经发挥过巨大的作用。即使在今天，其影响也不可低估。宗教强调人要合理控制自己欲望的思想，这有利于通过克制和限制膨胀性的欲望，从而使人生解脱诸多痛苦；把心灵世界交给英雄人物，这实际上是“权本位”的思维方式。这种思维方式主要是在传统社会中形成的，在现实生活中也有很大影响。然而，需要进一步思考的是，依靠英雄人物拯救精神世界，显然是需要批判的不合理的思维方式；由于中国传统文化缺乏基督教精神，皈依宗教的思维方式也必然存在着是否必要与如何可能，以及现实性与合理性的根据何在等问题。

（六）整合思维：在多元共存中协调精神家园

既然返古思维路向、适时思维路向、超前思维路向、逍遥思维路向和拯救思维路向的精神家园建构各有利弊，那么能否允许这些思维路向多元共存、互相协调，以建立一个整合有序的精神家园？这种具有综合性的精神家园建构路向，可以称之为“整合共存的多元主义路向”。在这种路向中，其理论前提是精神生活与精神世界的多元性已经成为一种现实。因此，如果故意倡导某一种精神重建路向，不仅会取消了其他路向的积极效应，而且可能成为话语霸权，从而导致文化专制主义的复现。然而，如果对当代中国精神家园建构采取听之任之的态度，允许各种路向自然而然地发展，这实际上是缺乏批判分析，没有考虑到各种路向的负面效应。事实上，历史和实践一再证明，没有真正的批评，也就不可能有健康正常的精神文化发展。

实际上，整合思维路向是一种完美主义论。正如在文化研究中，不少学者提出的要把中国文化中有价值的东西与西方文化中有价值的东西结合起来，以建设一种完美无缺的新文化一样，在精神家园建构中，通过协调各种不同的路向，以建立一种多元共存、协调发展的理想的精神家园，也是追求完美主义的一种表现。我认为，这种完美主义的精神家园难以实

① 韩庆祥 徐绍刚：《寻求对人生命运和心灵世界的合理解答》，《郑州大学学报》2001年第1期。

现。正如黑格尔所说的："纯粹的光明就是纯粹的黑暗。"[①]"好的最大的敌人是最好。"[②]这就启示我们，只能去追求比较好的东西，不应该去追求绝对完美的东西。更重要的是，每一种精神家园建构路向都是由一定的思维方式、建构原则、方法与目标等构成的一个有机系统，只抽取其积极因素而去除其消极因素的"完美整合"，只能是一种乌托邦式的幻想。

二、价值取向多元化路径

价值取向不同也会导致精神家园建构路径的不同。现实存在的科学取向、功利取向、道德取向、审美取向、宗教取向和综合取向等，导致了从不同的理路对精神家园建构的探索。

（一）科学取向：以探真居实为理性指导的精神家园

在当代中国，是否"科学"，基本成为人们在工作、学习和生活中的指导法则。反映到内在精神世界中，在认知层面上，人们追求真实的认知；在价值追求中，人们追求合理评判价值；在精神追求上，人们以科学精神为准则。有学者认为："现代社会生活中，"科学"与否，几乎成为人们判断一切的终极性的根据、标准和尺度。"[③]

这种价值取向的形成有其深刻的历史性根据。19世纪中期，鸦片战争的失败，使闭关锁国的封闭思维受到了裹着船坚炮利外衣的西方科学技术思维的严重冲击，科学逐渐成为中国知识分子普遍认同的文化权威。更重要的是，"这种思潮由于在中国文化中找到了一元化有机宇宙观思想模式的支持而迅速本土化、普遍化，科学的有效性、权威性从自然领域伸展到社会、历史、道德多个领域，原本作为工具理性的科学在中国流变为富于终极意义的科学主义，它为各种政治意义形态在科学的名义下扩张化、独断化提供了价值上的合法性。"[④]生动的现实经验与传统思维模式的深层契合，促使科学的权威性从武器、物品延伸到制度结构，再到规范体系，形成了一种具有根本意义的取向，科学的价值取向逐渐成为一种覆盖一切

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第108页。
② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第226页。
③ 孙正聿：《寻找"意义"：哲学的生活价值》，《中国社会科学》1996年第3期。
④ 许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，三联书店1997年版，第29页。

的本体性规范。

坚持科学的价值取向，追求以探真居实为理性指导的精神家园，这作为一种理性的选择，也符合人们追求稳固性的思维习惯。然而，需要注意的是，“当代科学技术发展形成的思维方式的特点是：从绝对走向相对；从单义性走向多义性；从精确走向模糊；从因果性走向偶然性；从确定走向不确定；从可逆性走向不可逆性；从分析方法走向系统方法；从定域论走向场论；从时空分离走向时空统一。”[①]这就使科学在具有传统的概括性、逻辑性和批判性等特征的基础上，也逐渐出现了否定性与不确定性等发展趋势。由此，在精神生活中，如果过于追求纯粹的科学性，将会发现找不到价值坐标与意义根据。此外，还需要注意的是，以科学为价值取向来建设精神家园也具有一定的片面性。这是因为，“科学对日益广大的生活领域的支配并没有取消日常思维，日常思维也并没有被科学思维所取代”。[②]受传统思维模式与价值取向的影响，纯粹以科学为价值取向不符合人们的精神生活追求，甚至未必会超过人们的日常生活习惯与日常思维所产生的幸福感。

（二）功利取向：以利益扩张为感性倾向的精神家园

如果说科学取向是一种理性幸福观的话，那么功利取向则是一种感性幸福观。西方自文艺复兴以来，在中国则是推翻封建王朝以来，人的欲望在解除了传统的限制之后，呈现出迅速扩张之势。在当代生活中，追求感官刺激、满足生理需求、获得最大利益、积累大量财富等成为普遍认同的生活方式。反映到内在精神世界中，就是对以利益扩张为感性倾向的精神家园的热切向往。

精神家园建构中的功利取向，是当今时代特征的一种精神表征。“在这样一个技术手段与功利目的相互攀援并共同宰制乾坤的时代，人和社会的价值取向即使不是单向的，也毫无疑问是技术合理性与功利优先性之价值取向占主导地位的。”[③]对于这样的发展趋势，麦金太尔曾忧郁地认为，在当代社会里，德性已经被挤到了生活的边缘。现代人在拥有丰富的

① 宋健主编：《现代科学技术基础知识》，科学出版社1994年版，第48页。
② 乔治·卢卡契：《审美特性》第1卷，中国社会科学出版社1986年版，第76页。
③ 万俊人：《现代语境中的伦理学和伦理学家》，《道德与文明》2007年第4期。

物质生活的同时，也面临着精神贬值的内在危机。在当代中国人的价值取向中，概括来说，主要是从20世纪50年代以道德理想为取向逐渐转向自80年代以来的功利取向。现实生活世界中的道德价值贬抑，以及一定范围内、某种意义上的“道德滑坡”就深刻地说明了这一点。

在边沁看来，功利取向的依据就是苦与乐：“组成社会的每个个人的幸福，亦即他们的快乐与安宁，是立法者所应该注意的唯一目标，而在事情取决于立法者范围以内，他都应当依据这个唯一标准使每一个人去规范自己的行为。但是究竟使一个人做这件事，还是做别的什么事，则除了苦与乐之外，再没有其他东西可作最后决定了。”[①]这种依据苦乐选择的功利主义的价值态度的盛行，导致了一种“耻言理想，蔑视道德，拒斥传统，躲避崇高，不要规则，怎么都行”[②]的社会思潮，这不得不引起我们深深的忧虑。

（三）道德取向：以博施济众为心灵慰藉的精神家园

如果说功利取向倾向于从“为我”出发建构精神家园，那么道德取向则是要建立一种“为他”取向的精神家园。道德不仅作为调节人与人之间、人与社会之间关系的行为规范，作为社会的一种意识形态，成为凌驾于个人之上的外在统治力量，而且也是根据个体生命的经历、经验、感受和体验不断生成的。

在现代生活中，坚持道德取向的精神生活仍然具有现实意义。道德规范的缺失，致使人的精神世界由于良知的缺失而产生内心的不安与空虚。如果个体单纯的向外寻求，也就是说追求外在的东西并以之为目的，那么个体追求的只是欲望的满足、生活的享乐。感性生活的充斥、精神品格的缺失和道德体验的失位，必然伴随着焦虑、厌烦、忧郁、颓废，甚至绝望等情绪。即使是当今的人们具有了较合理的理性知识、技术能力、制度结构、价值规范、经济政治文化权利、自由的生活与责任意识等，道德伦理依旧是不可或缺的精神生活要素与精神家园资源。罗尔斯的社会正义伦理、哈贝马斯的“商谈伦理”和麦金太尔的“美德伦理”，就是思想家对

① 周辅成：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆1987年版，第223页。

② 孙正聿：《寻找“意义”：哲学的生活价值》，《中国社会科学》1996年第3期。

现代道德取向关注的理论成果。

有德者的精神生活可能比较舒适、坦然，但仍然面临着康德所深刻揭示的“德福悖论”，即有德者未必有福。在现实中，我们也往往看到不讲道德的人享受着优越的物质生活，而有德者却缺乏幸福生活的必要物质条件。还需要指出的是，在一个物欲横流的社会中，空洞的道德说教并不具有极强的诱惑力，这就限制了依靠道德取向建构精神家园的的说服力与影响力。

（四）审美取向：以情感愉悦为意义根据的精神家园

审美的非功利性与艺术自律是康德美学的两个基本原理。审美取向作为不同于科学取向、功利取向、道德取向的一种价值取向，在精神家园建构上，主要呈现为追求以情感愉悦为意义根据的精神家园。在审美中，人们不必占有某种东西成为自己的私有物品，而在审美对象是公共的或者别人的时候，也能从注视、欣赏和品位中获得一种愉悦的感觉。

文艺作品往往能使人从从众、慵懒、沉沦、无新意的日常生活中暂时提升出来，通过建立一种人与生活世界的非科学、非功利、非道德的审美关系，为人们提供一个充满幻想、温馨浪漫、激动人心的情感世界。不同种类的作品有不同的情感安慰作用。通过各类文艺作品，体验不同的精神享受，这就是以审美为价值取向，追求以情感愉悦为意义根据的精神家园。

爱美之心人皆有之。除了以文艺作品为获得审美满足的中介外，日常生活审美也流行于大众生活中。比如，夜市上有诸多的流浪歌手表演，商场里有各种时装美容，电视上有家庭装修布置专题，报纸上有引导审美取向的小资情调，还有铺天盖地的广告以美作为吸引人消费的招牌等等，虽然隐藏着内在的利益追求，却也存在着满足人们的日常生活审美的外在形式。总之，不仅愤世嫉俗的艺术家与唯美主义的美学家在向往美，现实生活中人们都在欣赏美、追求美、创造美。一些后现代主义思想家还对日常审美进行理论提升，期望通过审美寻找生活的意义。比如哈桑就在无神的世纪末呼唤神，在文化的沙漠里寻找精神的绿洲，他就是想通过艺术这位缪斯恢复人类失去的美好记忆，想让本杰明式的“灵气”（aura）渗入艺

术想象力，重塑西方审美人格，重建富有意义的生活。[1]

然而，通过在审美中获得精神享受，只能暂时的使人逃离烦琐的现实生活，而在占据大量时间的日常劳作与学习中，始终持有审美态度却是很困难的。在这个问题上，马克思曾提醒我们："忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉；贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美和特性，他没有矿物学的感觉。"[2]

（五）宗教取向：以精神皈依为终极归宿的精神家园

以宗教为价值取向，以皈依信仰为最终的意义根据，在西方拥有根深蒂固的历史传统。希腊的逻各斯与希伯来的上帝结合而确立起来的基督教精神，是西方精神传统不可或缺的一面。理性与宗教始终是西方精神发展所依赖的两大支柱，犹如西方精神之躯行进的两条腿。随着西方宗教的不断传入，宗教信仰逐渐地影响着中国人的心灵世界，而中国的道教与禅宗也包含以宗教信仰为人们提供精神归宿的价值取向。

在面临当代人的生存困境时，通过重建新宗教以解决意义失落等问题，成为一些人的选择。贝尔就相信，宗教能够重建代与代之间的连续关系，将我们带出生存的困境，那是人道和友爱的基础。在后工业社会中，社会面临的首要问题不再是自然和机器问题，而是人与人、人与自我的问题。新宗教在人际关系和个人对社会的重新认识上，可以修复人们破碎了的信念，从而成为维持社会统一的精神支柱。唯有重建精神崇拜，资本主义社会才能恢复它赖以生存发展的道德正当性和文化连续性。所以他一再强调精神价值的重要，希冀重建新宗教，解决人生意义的问题。[3]宗教在解决终极关怀问题上确有无法替代的历史优势与现实功能。终极关怀就是人类超越自己的各种欲求与功利追求，无条件的追寻生存的价值坐标与意义根据。蒂利希说："人最终关怀的，是自己的存在和意义。'是生，还是死'这个问题，在这个意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限

① 王岳川 尚水 编：《后现代主义文化与美学》"序言"，北京大学出版社1992年版，第37页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1995年版，第126页。

③ 贝尔：《资本主义文化矛盾》，见王岳川 尚水 编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社1992年版，第9页。

的关怀的问题。人无限地关怀着那无限，他属于那无限，同它分离了，同时又在向往着它。……人无条件地关怀着那么一种东西，它超越了一切初级的必然和偶然，决定着人终极的命运。”[①]在这里，蒂利希深刻地揭示了终极关怀对人的生存根基的重要意义。

然而，即使最终的意义根据与终级关怀问题得以解决，生活于现实世界的人们的精神生活仍然可能存在各种各样的问题。在现代化进程的冲击下，人们的精神世界与精神生活对时代不适应的情况越来越突出。如何寻找可依托性的价值坐标与现实性的人生意义，仍然是当代人面临的重要问题。

（六）综合取向：以取向平衡为多元协调的精神家园

既然不同的价值取向，如前文阐释的科学取向、功利取向、道德取向、审美取向和宗教取向等，在精神家园建构上各有利弊，那么自然会产生这样一种解决方法，即是否可以整合各种不同的价值取向，建立一个不同取向之间相辅相成、协调有序的精神家园？这个理想固然美好，却存在着严重的问题。姑且不论各种价值取向由于方向性的根本差异能否和谐共存，这种综合取向还极易因选择过多而让人产生无所适从感，更严重的可能会导致精神分裂。如此以来，这种综合取向并不比单纯选择其中的一种价值取向所产生的问题少。正如前面分析的整合思维路向是一种完美主义论一样，综合价值取向也是一种理想主义模式，这种理想主义的精神家园也同样难以实现。实际上，每一种价值取向在建构自己的精神家园时，都从不同的价值取向出发，产生出一个由建构原则、基本方法、核心目标等诸多内容构成的有机系统。这种以取向平衡为多元协调的精神家园，企图只抽取每一价值取向的积极因素而去除其消极因素，也只能是一种乌托邦式的幻想。

第二节　现代性的精神重构：顶层设计与“双向重构”

批判现实、发现问题，揭示问题的本质，指出现有解决方案的不足之处，甚至进一步构思解决问题的框架，这些都体现着哲学思维方式的敏

① Tillich：Systematic Theology, Volume 1, University of Chicago Press, 1951, p.14.

锐性与洞察力。然而，一般读者往往希望哲学思维方式能够拿出现实的解决方案，或者提出解决问题的具体路径，这成为一个令诸多哲学思想家汗颜的问题。如此困境可能需要哲学与经济学、社会学等学科结合以探寻出路，然而这又向一个哲学工作者提出了恐怕难以承担的任务。我也只能对现代性的精神重构问题提供一种路向追问与路标探索，并期望能够对读者有所启发。这里所谓现代性的精神重构，是现代性的精神批判的逻辑延伸，即通过精神重构，促进现代化与精神世界或精神生活的良性互动。

一、寻求意义：顶层设计的“拱顶石”

人生若没有意义支撑，犹如世界缺乏阳光照射，人的精神生活尤其不能忍受没有意义的“漆黑夜空”。因此，我把寻求意义作为现代性的精神重构之顶层设计的“拱顶石”。这里的顶层设计，是借自系统工程学的一个概念，其本意是指“自高端开始的总体构想”。我这里取用它，以表达优先设计与重构蓝图的意蕴。

谁能为现代性的人之生存提供意义？为现代化所依赖并被现代化推到至高无上地位的科学恐怕对此无能为力，这就是胡塞尔在后期著作中所谓的“欧洲科学的危机”。胡塞尔所谓的科学危机，并不是科学本身出现了严重的问题，这种危机实际上就是一种意义的丧失。在胡塞尔看来，科学世界是意义丧失的“罪魁祸首”：“这种意义丧失之所以产生，乃是因为一个绝然的、与主体无关的世界——如果它真的存在的话——将会放弃人的责任”。[①]面对意义失落的问题，现有的自然科学和精神科学没有为我们提供追求人生意义的道路，这在胡塞尔看来是无法忍受的：“如果科学只允许以这种方式将客观上可确定的东西看作是真的，如果历史所能教导我们的无非是，精神世界的一切形成物，人们所依赖的一切生活条件，理想，规范，就如同流逝的波浪一样形成又消失，理性总是变成胡闹，善行总是变成灾祸，过去如此，将来也如此，如果是这样，这个世界以及在其中的人的生存真的能有意义吗?我们能够对此平心静气吗?我们能够生活于那样一个世界中吗，在那里，历史的事件只不过是由虚幻的繁荣和痛苦的

① 胡塞尔：《生活世界现象学》，上海译文出版社2002年版，第40页。

失望构成的无穷尽的链条？”[1]由此，胡塞尔提出了回到作为自然科学的被遗忘了的意义基础的生活世界，在这个不同于科学世界的视域中寻求意义。然而，生活世界至少包含着经济生活、政治生活和精神生活，那么唯有人才有资格追问的意义究竟栖身何处呢?

首先，意义是一种主观性的精神活动。这里的“意义”，不是指我们往往在价值层面上使用的“A的功能”或“A对于B的作用”，而是涉及人的生存根基与终极关怀的概念。这种“意义”首先是一种主观性的精神活动。只有先有了人，才能有“意义”；有了人，就不能没有“意义”。赫舍尔也有类似的看法：“人的存在从来就不是纯粹的存在，它总是牵涉到意义。意义的向度是做人所固有的，正如空间的向度对于恒星和石头来说是固有的一样。”[2]“意义”不可能源于人的自然性，而只能基于人的精神性存在。意义的向度实际上只能存在于人的精神活动之中，这是因为意义始终表达着主体的心理、态度、情感、意志等等。意义之不同于真理，就在于意义总是由主体赋予客体的；意义之不同于价值，就在于价值主体的评价活动往往发生于一定的主客体关系之中的，这就决定了价值总是离不开客观维度，而意义的产生在某种意义上则可以完全是主观性的。

其次，意义也是一种生成性的觉解过程。意义是一种主观性的精神活动，而主体总是具体的，既处于一定的时间、空间和条件之中，又是实践的、社会的、历史的、不断发展变化的。因此，意义也是伴随着主体觉解程度的发展而不断生成的。在人的觉解过程中，存在渐次地获得了相应的意义。胡塞尔就认为是人的意识生活造就了存有的意义。他曾指出：“现在我们可能并且必须意识到这样一个事实:意识生活是一种进行造就的生活，它（不论正确还是错误）造就了存有的意义。这既包括造就被感性地直观到的存有的意义，也包括造就科学的存有的意义。”[3]意义作为一种生成性的觉解过程，使人的意义世界呈现出丰富多彩的内容。对此，孙正聿曾对人的意义世界进行了如此的概括：超越“单一的颜色”的寻找意义；超越“凝固的时空”的创造价值；超越“存在的空虚”的提醒幸福；

---

①胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，商务印书馆2001年版，第16～17页。

② 赫尔舍：《人是谁》，贵州人民出版社1994年，第46页。

③ 胡塞尔：《胡塞尔选集》，三联书店1997年版，第1071页。

超越“两性的残缺”的认同和谐；超越“喧嚣的孤独”的保持自我；超越“彻底的空白”的终极关怀。[①]这种概括就蕴含着人对于不同意义的觉解过程。

最后，意义还是一种超越性的心灵生活。人不仅是自然性、社会性和精神性的统一，也是现实性、理想性和超越性的统一。人的超越性维度的重要体现就是要改变既定的实然世界，创生出一个适合自身生存的应然世界。意义正是在这种创生过程中主体深刻地体验到的心灵生活。胡塞尔曾洞察到实证科学对这种心灵生活的忽视与排斥。他指出：“实证科学正是在原则上排斥了一个在我们的不幸的时代中，人面对命运攸关的根本变革所必须立即做出回答的问题:探问整个人生有无意义。这些对于整个人类来说是普遍和必然的问题难道不需要从理性的观点出发加以全面思考和回答吗?这些问题归根到底涉及人在与人和非人的周围世界的相处中能否自由地自我决定的问题。涉及人能否自由地在他的众多的可能性中理性地塑造自己和他的周围世界的问题。”[②]实证科学拒绝涉及人在与人和非人的周围世界的相处中能否自由地自我决定的问题，以及人能否自由地在他的众多的可能性中理性地塑造自己和他的周围世界的问题，因此就无法回答人生有无意义的问题。刘小枫也曾揭示意义作为一种超越性的心灵生活的历史功能：“意义建构不正赋予了个体精神穿透不透明的历史事实性的可能？不正赋予了个体精神跨越历史事实性所划定的绝对界限的权利?不正赋予了允诺人类以希望、使祈求神圣的不可能成为现实的力量?”[③]

值得注意的是，找到意义的栖身之处，并不意味着找到了意义。然而，在做出意义既是一种主观性的精神活动，也是一种生成性的觉解过程，还是一种超越性的心灵生活的判断之后，至少可以看出，意义建构无疑是贯穿现代性的精神重构过程的一条主线。同时，还可以进一步地推理，或许只能在内在精神结构中进一步地探索与追问意义何在。当然这只是一种假设，接下来还必须依据精神生活的受动性与独立性，在“双向重构”的思索中继续“寻求意义”。

① 孙正聿：《属人的世界》，吉林人民出版社2007年版，第123～179页。

② 胡塞尔：《胡塞尔选集》，三联书店1997年版，第982页。

③ 刘小枫：《拯救与逍遥》，三联书店2001年版，第12页。

二、精神生活的受动性：他者导向与外向重构

不同的文化，存在着对不同的精神生活的向往与追求。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中区分了中国、印度和西方三种文化模式。他认为，文化作为"生活的样法"或"生活中解决问题的方法"是存在着各种差别的，其中有三种基本的导向，可以称作"人生的三路向"：第一种是生活的本来的路向，"就是奋力取得所要求的东西，设法满足他的要求；换一句话说就是奋斗的态度"；第二种是持中的路向，"遇到问题不去要求解决，改造局面，就在这种境地上求我自己的满足"；第三种是转身向后去的路向，"走这条路向的人，其解决问题的方法与前两种路向都不同。遇到问题他就想根本取消这种问题或要求"。对应人生的这三种基本路向，恰好就有西方、中国和印度三种主要的文化模式。其中，西方文化是"以意欲向前要求为根本精神的"；"中国文化以意欲自为、调和、持中为其根本精神的"；而"印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的"。[①]在我看来，这三种文化模式自然对应三种不同的精神生活追求。其中，西方文化必然承认精神生活的受动性，并为此而去奋力取得精神所欲求的东西。同时，也注重发挥精神的能动性，在发展与创新中体现精神的价值；中国文化在明了精神生活的受动性的前提下，更注重发挥精神的自足性或独立性，期冀在人生修养与境界提升中以超越性的方式解决现实问题；印度文化当然也承认精神生活的受动性，但是在解决问题时相对忽视精神生活的受动性。反之，极其重视发挥精神生活的独立性，甚至可以说是在以内在世界对抗外在世界。总之，无论哪种文化模式，在面对人的精神生活问题时，都不可绕开精神生活的受动性与独立性。

在承认精神生活的受动性与独立性的前提下，如何寻求作为现代性的精神重构之"拱顶石"的"意义"所在？奥伊肯曾概括了两条不同的寻求意义的理路："以宗教和内在论唯心主义为代表的旧有秩序，称颂一个肉眼看不见而只能由精神去领悟的世界的权威，对于感官生活，只承认它有派生的从属的作用，根本漠视甚至公然抨击它可能提出的拥有某种独立

① 徐洪兴主编：《20世纪哲学经典文本——中国哲学卷》，复旦大学出版社1999年版，第457～458页。

价值的声明。与此相反，新的思想试图对生活做出说明，而不以任何方式诉诸另一世界。倘若不是在我们感官世界的范围内，根本就无从让人懂得欢乐与悲伤。在这里，唯有在这里，生活才能找到其统一性与意义。跨越这些界限的任何企图都只能是幻想的产物，只会毫无希望地把我们引入歧途。"[①]这种寻求意义的两极对立，概而言之，就是感官与思想的对立。"感官，在思想看来是粗鄙低下的；思想，在感官看来是徒劳无益的"，"思想和感官各自声称为真正直接的东西；各自渴望成为一切实在的唯一基础，并且凭它自己的力量提供一种建设性的生活图式。于是出现了对生活的两种典型描述和对人生问题的两种答案，彼此迥然不同的两种学说：自然主义与理智主义。"[②]值得注意的是，人难道不是一种自然性、社会性和精神性的统一吗，自然主义与理智主义难道不可以同时成为人寻求意义的路向或维度吗？

在我看来，奥伊肯所概括的自然主义与理智主义寻求意义的方式，都是一种片面的深刻。在思考精神生活的问题时，离开外在世界的影响而单向考量内在世界的独立性，必然由虚妄而误入歧途；离开内在世界的独立性而单向考量外在世界的影响，必然由迷惑而不得其路。能否在承认内在世界与外在世界关联的前提下，分别以外在导向与内在导向为主线寻求意义？无论能否找到出路，或者只是期冀看到希望的细微"曙光"，我将义无反顾的从这两条主线出发，寻求当代中国人的精神重构之路，因为我们似乎看不到还有其他的线索或出路。

精神生活的受动性主要指其受制于物质生活的生产方式。对此，马克思曾明确指出："物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。"[③]制约精神生活的物质生活条件，在现实中呈现为精神生活的"他者"。所谓"他者"（The Other），是相对于"自我"而言，即指自我以外的一切人与物。作为一种对象性的存在物，人与自身，包括与自己的精神生活的关系，离不开"他者"的存在。马克思曾深刻地揭示了这一点："一般地说，人对自身的任何关系，只有通过人对他人的

① 鲁道夫·奥伊肯：《生活的意义与价值》，上海译文出版社1997年版，第4页。
② 同上，第29、43页。
③《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第32页。

关系才得到实现和表现。”[①]拉康的镜像理论也表达了他者对于自我的重要性。他认为，人在看自己的时候也是以他者的眼睛来看自己，因为如果没有作为他者的形象，他不能看到自己。在萨特看来，他者使人成为一种“为他的存在”，我们通过我们的经验经常追求的，是他人的感觉，他人的观念，他人的意愿，他人的个性。在当代中国，这种制约人的精神生活的“他者”，集中或归根到底体现为资本逻辑与权力逻辑及其结合。

马克思对于资本逻辑有过很多阐述。他的《资本论》集中展示了资本如何生成现代社会结构与推动社会历史发展。何为资本？通常有两种理解：一是“作为一种生产要素的资本”，另一是“作为一种社会关系的资本”。在马克思看来，资本作为一种生产要素，只有在一定的社会关系中才能生成。“黑人就是黑人。只有在一定的关系下，他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器。只有在一定的条件下，它才成为资本”[②]。因此，“资本不是物，而是一定的、社会的、属于一定历史社会形态的生产关系，它体现在一个物上，并赋予这个物以特有的社会性质”。[③]马克思坚持科学原则和价值原则的统一，既肯定资本对生产力发展的积极作用，又批判资本对人的发展的消极作用：就积极作用而言，资本是一本打开了的关于人的本质力量的书。借助于资本的作用，资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切时代创造的全部生产力还要多，还要大；就消极作用而论，“死的资本”迈着同样的步子，并且对现实的个人活动漠不关心。就是说，资本不仅漠视人，而且通过支配劳动控制人。现代化进程中的资本逻辑，带来了人的思想观念与情感领域的变化。以血缘关系为基础的传统意识转向了以资本为纽带的现代意识。人们认为不能出卖的东西，如品德、友谊、爱情、信仰等，也都成为交换价值在市场上出卖了。

在当代中国社会，从哲学视阈看我们的“总问题”，是权力与资本共同控制社会以及社会结构所发生的变化。对于权力逻辑，经过认真分析研究，韩庆祥曾认为，“权力至上的、至上而下的、金字塔式的社会层级结

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第59页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第344页。

③ 《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1975年版，第920页。

构及其权力运作方式”，[①]是产生中国诸多问题的总根源。这深刻地揭示了权力逻辑的本质与特征及其对于其他问题的制约性。对于资本逻辑，在当今中国，资本对社会的控制也达到了相当的程度。马克思当年对于资本控制社会的逻辑进行了科学与价值相统一的双重分析。我们在利用资本对发展经济的积极作用的同时，却没有很好的消除资本对人的发展的负面影响。值得我们注意的是，在当代中国，权力与资本相结合以共同控制社会的情景越来越突出，一定意义上已经成为当今中国社会的一个独特现象。与此同时，在当今中国社会，一种新的社会结构性因素与社会结构正在日益突显，这就是公民社会逐渐形成，政府职能正在逐渐发生转变，市场机制正在逐渐发挥作用。这种社会结构的变化是当代中国所发生的最为深刻的变化，其影响与意义更为深远。我们这里主要关注的是，资本逻辑、权力逻辑及其结合，以及社会结构的变化，对内在精神世界的渗透与影响，并探索如何进行现代性的精神重构以寻求生存意义。

资本逻辑与权力逻辑及其结合，以及社会结构的变化，一方面，激发了人们的民主意识、法制意识、竞争意识、能力意识和创新精神；另一方面，也冲击了人们的精神世界，比如欲求世界的过度膨胀、情感世界的迷失、认知世界的功利化与浮躁趋势、评价世界的混乱、伦理世界的虚无化，以及超验世界的遮蔽。由此，一些人焦虑、困惑、茫然，一些人利己主义、拜金主义、享乐主义极度膨胀，一些人价值追求出现混乱、精神追求苍白无力，甚至出现理想信念严重缺失，等等。因此，我们自然要追问，在基于精神生活的受动性的他者导向与外向重构中，意义究竟在何方？这里也可以有两种选择：要么把精神生活消极交付他者并沉沦下去，要么用精神生活积极占有并能动改变现实，通过个体精神的自觉与主动，凝聚为社会精神的整体力量，或可进一步凝炼出规范资本与权力并不断使其合理化的“社会性格”（弗洛姆语），从而发挥心理因素在社会发展中的推动力量与积极作用。对于后者的具体路径，还要依赖心理学与社会学的研究。但在这里，我们至少依稀捕捉到了在精神世界的外向重构中寻求

① 韩庆祥：《社会层级结构与以人为本：一种政治哲学的分析》，《中共中央党校学报》2007年第1期。

意义的“曙光”。

三、精神生活的独立性：自我导向与内向重构

黑格尔在柏林大学的演讲辞中，曾如此感慨当时的时代精神状况：“世界精神太忙碌于现实，太驰骛于外界，而不遑回到内心，转回自身，以徜徉自怡于自己原有的家园中。”[①]当今时代可以说有过之而无不及。在现代化进程中，在资本逻辑与权力逻辑的控制下，在繁忙的工作、劳动和学习中，现实与家园、外在与内在、他者与自身的矛盾与分裂正在不断加剧。在这样的时代中，我们似乎不是过着属于自我的熟悉的生活，而是过着陌生的生活。然而，这种陌生的生活还显得就是我们应有的生活。如何“回到内心，转回自身，以徜徉自怡于自己原有的家园中”成为一个更加困难的问题。在这条探索的道路上，我们看到亚里士多德执着于沉思与人的德性，笛卡尔以“我思”作为存在的逻辑原点，斯宾诺莎把客观思考与主观情绪区别开来，康德在与人性密切相关的纯粹理性的理论运用与实践运用之间划出泾渭分明的界限，黑格尔赋予了表征现实的概念及人的思维过程以至高无上的地位，韦伯也在现代性逻辑中区分了工具理性与价值理性。然而，面对怡然自得于精神家园的理想，我们的向往越是急切，失望就越是沉重。在我们取得巨大的物质文明成果的同时，对于关涉生存根基的价值坐标与终极关怀却一筹莫展，能够解决文化危机与意义失落问题的精神文明成果也寥寥无几，甚至可以说是一片空白。

如果认为现实生活就是人的全部而继续忽视精神家园的建构，当然也可以在物质生活的丰裕中，有滋有味地生存并以“心安理得”的心态相伴一生。然而，当我们追问人的超越性、人的价值与尊严、人的地位，反思人的精神生活，并扪心自问对精神家园的虔诚向往时，我们何以坦然面对精神文明成果的缺失，又“情何以堪”地继续在陌生的生活中安然度日。人作为一种对象性存在物，这种对象性既基于实践，又无法绕开人的精神性存在。人的精神性存在及其精神生活是人“作为人”的基本构件，也是人“成其为人”之不可或缺的维度。正如亚里士多德所说：“一切明哲的

---

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第31页。

人正应该为了灵魂而借助于外物，不要为了外物竟然使自己的灵魂处于屈从的地位”。[1]对此，奥伊肯也曾形象地指出：“我们并非空空如也的容器，任由外界填塞内容，而是要从内激发一种不断进行的运动；这种运动试图吸取所有的东西为己所用，因此是一个从根本上转化外在为内在生活的问题”。而这必然要求我们首先“要承认精神生活是独立的，要承认精神不是一个非精神性现实的装饰品，而是唯一真实而实在的生成，是向着自觉生活的转化”。[2]在我看来，基于精神生活的独立性的内向重构，至少可以从三个方面寻找契机：

首先，重构精神生活的整体统一性。前面曾经指出，在某种意义上可以认为，“一体六维”的精神结构静而为精神世界，动而为精神生活。尽管欲求世界、情感世界、认知世界、评价世界、伦理世界和超验世界等，遵循着不同的逻辑并适应不同的原理，但它们又构成同一个精神主体。在这个主体的精神生活中，它们作为不同的维度往往是相辅相成、不可分割的。

在第二章中，为了使“一体六维”的精神结构清晰明了，我特意突出了各个结构性因素之间的差异。实际上，精神世界的六维结构之间至少存在着这些联系：欲求影响着情感，而情感又制约着欲求；情感与意志渗透于认知和评价之中，可以对认知发挥巨大的推动作用。尤其是在艰难困苦的条件下，往往能出现常态下难以实现的“玉汝于成”。司马迁就对这种现象进行过形象的概括：“盖西伯（文王）拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，《兵法》修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》《孤愤》；《诗》三百篇，大底圣贤发愤之所为作也”；（司马迁：《报任安书》）认知中渗透着评价，评价基于事实认知。而评价又可以分为是非评价与善恶评价，后者就是伦理生活的重要内容；伦理生活在影响情感生活的同时，也深受着后者的影响，比如善意与善行往往能让人产生愉悦的情感，而人们也倾向对让人产生不愉悦情感的行为进行否定性的道德评价；

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1965年版，第341页。

② 鲁道夫·奥伊肯：《新人生哲学要义》，中国城市出版社2002年版，第120、316页。

超验生活也不是“无的放矢”，而往往是在对欲求生活、情感生活、认知生活、评价生活和伦理生活的超越中取得“立足之地”。“一体六维”的精神结构之间互相缠绕而构成统一的整体。在《精神现象学》的最后，黑格尔曾形象地把精神状态的变化过程比喻为“一个图画的画廊”，而“其中每一幅画像都拥有精神的全部的财富”。[①]这个比喻实际上也蕴涵着对精神结构的关联性的洞察。有的心理学派形象地称人的心理结构为“格式塔”，无非也是强调精神世界及精神生活的统一性，强调心理整体并不等于心理部分的总和，以及心理整体乃是先于心理部分而存并制约着后者的性质和意义。

在传统农业文明中，中国人的精神生活尽管受到诸种压抑，却是在缺乏自由的状态下趋向统一的。在那种情况下，欲求在理与德的制约下，无法恣意妄为。然而，在缺乏自由意识与平等意识的氛围中，精神生活受到风俗习惯与日常礼仪的控制，呈现出一种“生命不堪忍受其重”的沉闷境况。随着现代化进程与现代性深入人心，在现有的可能性空间中，当代中国人的精神生活获得了充分的自由选择的权利。然而，在一定程度上，这种精神生活也从传统的统一走向了现代的分裂，呈现出因缺乏选择标准的“生命不堪忍受其轻”的空虚景观。其中最为典型的特征，就是欲求生活突破制约之后的肆意妄为、无所不为。在现实生活中，一定范围内流行的拜金主义、权力本位、享乐主义等等，就是其具体表现。对于这种现象，许纪霖称之为“彻底世俗化”。他认为：“当代人精神生活的意义、个人认同的建立，无不依赖于欲望的满足、物欲的占有和无穷的消费基础之上，社会彻底世俗化了。”[②]

推动当代中国人的精神生活从分裂走向统一，既是精神世界之统一本性的要求，也是克服现实精神困境的一剂良方，还有利于发挥精神的整体性力量以推进现代化进程。针对当前精神生活中欲求凸显的现状，我们固然无法取消欲求。因为欲求既是现实的人的本能，也是推动社会历史发展的驱动力。然而，与其沉沦于欲求生活的过度膨胀，而在其满足逻辑中重

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第326页。
② 许纪霖：《世俗社会的中国人精神生活》，《天涯》2007年第1期。

复经受苦乐原理带来的“钟摆式的痛苦”，不如同时开拓精神生活的其他领域。比如，用愉悦的情感平衡过度的欲求，用科学的认知与合理的评价制约欲求，用伦理生活的德性逻辑制约欲求，也可以以超验生活为欲求生活的张力。在“一体六位”的精神结构中，当精神生活的某一维度出现问题时，就可以以其他维度进行制约。如此一来，当精神生活出现问题时，我们先定位问题出在哪一维度，然后以其他维度进行制约。这样出现问题的维度就会获得其他支撑而继续保持平静，不同的维度也可以在适度的张力中寻求微妙的平衡。

其次，重构精神生活的历史传承性。如果说重构精神生活的整体统一性是一种共时态的思索，那么重构精神生活的历史传承性则是对现代性的精神内向重构的历时态探求。重构精神生活的历史传承性，一方面是重构“遗传”，即对历史精神的继承；另一方面是重构“承新”，即对新时代精神的吸收与内化。这两个方面是同时并存、不可或缺的，否则容易造成精神生活中的“墙上芦苇”（缺乏“遗传”）或“退耕还林”（缺乏“承新”）现象。在人的生活世界中，现实物质生活条件是随历史进程而不断发展创新的，内在精神生活也需要一定的历史感。缺乏历史感的精神生活极易流于肤浅化与碎片化，加剧空虚焦虑的感受与及时行乐的风气。同时，人的精神生活也需要一定的现实感。一味的沉陷于缅怀传统，让“死人抓住活人”，就会使精神生活失去活力与乐趣。丧失了现实基础的精神生活也必将如浮云流水般无依无靠。

前现代和现代的生活方式与精神感受有着很大不同。鲍曼就认为，在前现代，创造性并没有成为人确证自身存在的方式。相反，人必须通过对于世界本有的自然秩序与结构来建立自己的生活。因此，一种内含自我平衡和自我维持机制的生活方式被作为追求的目标。对于这种生活方式而言，世界的存在表现为一种稳定、和谐的结构。这一结构不是控制和改造的对象，而是敬畏之心进行苦思冥想的对象，或者是进行坚持不懈的刻苦钻研的对象。[1]这里，鲍曼深刻地揭示了传统精神生活具有心存敬畏、追求适应的特征。这种精神生活与注重创造性的现代精神生活存在着深刻差

① 鲍曼：《立法者与阐释者》，上海人民出版社2000年版，第111页。

异。值得注意的是，正是差异才能构成"历史"，因为完全相同的东西是无所谓历史的。在这个意义上，所谓重构精神生活的历史继承性，也就是对精神生活的历史差异性的承接与延续。对当代中国人的精神生活而言，适应性与创造性无疑都是不可或缺与无可替代的。

现代性的精神生活需要传统精神生活的内容及其方式的补充。在传统的精神生活中，秩序赋予人的生存以意义。正如查尔斯·泰勒所发现的："人们过去常常把自己看成一个较大秩序的一部分，在某种情况下，这是一个宇宙秩序，一个'伟大的存在之链'……这些秩序在限制我们的同时，也赋予世界和社会生活的行为以意义"。[①]与传统相比，以主体性为依托的现代性充满创造性与自由性，但是这也造成了整体性视野与崇高目标感的丧失。现代的个人主义价值观，虽然给主体的自由开放了很大的空间，但是个人也同时失去了其行为中的更大的社会性与宇宙性的视野，以及那些更高的目标感。传统的精神生活以缺失自由性与创造性为代价，获得了整体性的生活价值与意义；现代的精神生活获得了自由选择与创造意义的契机，却往往因失去标准之后流于变动不居，以至于找不到价值坐标与意义支撑。对于人的精神生活而言，整体性视野、崇高目标感、自由选择的空间、活力与创造性等都需要拥有一定的位置。重构精神生活的历史传承性，就是试图寻找传统精神生活与现代精神生活之间充满活力与张力的动态平衡。当然，这里的现实途径与具体方案目前尚不明确，甚至对其可能性也不是确定无疑的。然而，至少可以肯定，在这里进行探索不会因迷失方向而误入歧途。

在当代中国人的精神生活中，一方面，传统文化赋予人们生活的意义根据出现了严重危机。在这里，无论是儒家的德性论、道家的自然观，还是禅宗的顿悟论，抑或各种民间宗教，都曾通过使人的精神世界与天道、天理或天命密切关联，从而在稳定的秩序中给人的精神生活提供一定的道德标准、价值坐标和意义支撑。然而，在现代化与全球化的实践冲击和"欧风美雨"的理论交锋中，这些精神资源一定程度上失去了魅力，丧失了其原有的解释力、说服力和影响力；另一方面，披着现代外衣的中国

① 查尔斯·泰勒：《现代性之隐忧》，中央编译出版社2001年版，第3～4页。

人，骨髓里还深受着根深蒂固的传统文化的影响。在某种程度上，还往往以传统的人情对抗现代的法治，以传统的经验对抗现代的理性，以传统的因循对抗现代的变革，等等。试图遗忘传统却难以割舍怀旧情怀，试图跟上时代又缺乏适应时代的精神基础。以传统对抗现代固然不可取，以现代割裂传统也不可能。这种悖论式存在“纠结”着当代中国人的精神世界与心灵生活。时代的精神困境要求我们，重构当代中国人的精神生活，需要深入探索如何保持历史“遗传”与现代“承新”之间的张力与平衡。

值得注意的是，对于当代中国人的精神生活而言，传统不仅包括传统的中华文明，也包括在中国流传，并在中国化的过程中逐渐成为指导思想的马克思主义及其当代形态，以及1840年以来，随着“西学东渐”而渐次涌入中国的西方文化。在现代化进程中，如果能正确对待这三种文化的交流与融合，从中挖掘与整合出符合并推动现代性的精神资源，那么，我们或许能够通过重构当代中国人的精神生活的历史传承性，使其显示出独特优势，并充满魅力，甚至呈现出普世价值性的特征与影响。

最后，重构精神生活的主观能动性。在重构精神生活的整体统一性与历史传承性的基础上，现代性的精神内向重构落脚于重构精神生活的主观能动性。这种主观能动性，实际上正是精神世界与精神生活的本性，也是现代化进程及现实生活世界的迫切需求。

现代化进程也是世俗化取得居高临下地位的过程。对于世俗性转向，在西方，主要是在世界去魅中神性的离场；在中国，则主要是整体性的失落与“礼崩乐坏”式的失序。这种转向可以具体表征为消费逻辑高于生产逻辑，享受优于劳动，大众文化取代精英文化，追求自由个性等诸种文化现象。因此，在现代生活世界中，出现了乌尔里希·贝克所说的如下现象，即个人的生活方式变成了用个体的方案去解决系统矛盾。或者用齐格蒙特·鲍曼的话来说：“各种机构不再试图用预先设计和准备好的惯例来替代个体选择，但是，个体不得不面对稳定的压力，即不得不凭借个体的力量去解决不断变化的社会条件带来的不可预测性、非连续性和空虚。”[①]

现象往往与假象结合以遮蔽背后的真实。世俗化时代精神生活似乎拥

① 鲍曼：《被围困的社会》，江苏人民出版社2005年版，第15、6～7页。

有更多自由的表象，也使人忽视武断选择的混乱与匿名权威的控制。麦金太尔就从道德分歧中发现了武断选择的决定性作用："所谓的当代道德分歧，不过是些相互对立的意志的冲突而已，每一意志都是由它自己的某些武断选择所决定的。"[①]自觉到武断选择的混乱并在生活中对之持以拒斥态度的人，往往会陷入对权威的迷信。在当代生活中，除了科学专家、心理专家、健康专家和幸福专家等"实名权威"对人的日常生活及精神生活方式的明显影响之外，"匿名权威"的控制也无所不在。这从广告宣传对人的口味、视觉等欲求的影响，大众传媒对人的情感与意志的渗透，以及人们对影视明星、歌星等名人的言行举止与穿着打扮的模仿中可见一斑。由此而言，在从前现代到现代的历史进程中，人的精神生活似乎复制了从童年到成年的历程，即从自在到自由自觉再到异化与失落。

重构精神生活的主观能动性，既是对当前精神生活的受动性与依赖性倾向的批判，又是对精神生活的独立性与能动性的肯定，还是对自发性与原创性的精神生活的启蒙与建构。1816年10月28日，在海得堡大学的开讲词中，黑格尔曾理性地肯定了精神的地位与力量。他指出："人既然是精神，则它必须而且应该自视配得上最高尚的东西，切不可低估或小视他本身精神的伟大和力量。"[②]精神生活的主观能动性问题源于人的精神性存在，正是这种精神性存在使人与世界产生不可弥合的分裂，人又通过实践及相应的精神生活试图弥补此种分裂。

能否以及如何重构精神生活的主观能动性，使人在精神生活中重返内在与外在统一的生活，进而找到生活的价值与意义呢？刘小枫曾概括了两条道路。他认为，当人感到处身其中的世界与自己离异时，有两条道路可能让人在肯定价值真实的前提下重新聚合分离了的世界。一条是审美之路，将有限的生命领入一个在沉醉中歌唱的世界，仿佛有限的生存虽然悲戚、却是迷人且令人沉溺的；另一条是救赎之路，这条道路的终极是：人、世界和历史的欠然在一个超世上帝的神性怀抱中得到爱的救护。他还对审美之路与救赎之路进行了区别：审美的方式在感性个体的形式中承

① 麦金太尔：《德性之后》，中国社会科学出版社1995年版，第11页。

② 见孙正聿：《崇高的位置》，人民出版社2002年版，第67页。

负生命的欠然，救赎的方式在神性的恩典形式中领承欠然的生命；审美态度依凭生命的各种感官、本能和情感诗化人生，使世界转换成形式图画，灵魂由此得到恬然逸乐的安宁，在超然之中享受生命的全部激情，无需担心因卷人激情造成的毁灭。救赎的态度坦然承受此世的苦楚、不幸乃至屈辱，因为，上帝的救恩使人分享神的生命，把人的欠然生命救护到神性的生命境界，感领到救赎之爱。上帝的自我牺牲成全的救赎之爱，使得对一切由偶在带来的苦难和不幸的承受成为出自爱的承担。救赎之路肯定的不是自然生命及其种种生命的欠然，而是上帝在十字架上的不可思议的神恩和爱中的欠然生命。[①]

值得注意的是，无论是审美之路的诗化依托，还是救赎之路的坦然承受，都离不开发挥精神生活的主观能动性，尤其是不能忽视主动与感性或神性结合的重要性。依此逻辑，还可以有第三条道路，即认知之路。这条道路虽然受着真假原理的制约，却也可以在冷静的观察、虔诚的思索、恭敬的追问，以及“为了求知而求知”的探索中，使精神生活获得简单却源源不断的意义。在许多大科学家那里，可以看到这种精神生活的具体表现。当然也可以有其他的道路，因为道路毕竟是敞开的、待人探索的。不过在探索不同道路的时候，发挥精神生活的主观能动性，却是帮助我们避免误入歧途的路标。

第三节　“结构归位”：当代中国人精神家园的重构图景

在上节进行宏观性的顶层设计与方向性定位的基础上，这里通过具体的路径构思或方案设计，重构当代中国人精神家园的理想图景。从应然上看，这一理想图景，一方面，要适应现代化进程，缓解现代化对精神世界与精神生活的冲击，破解由之产生的价值失衡与意义失落等现代性的精神问题，建构“精神和谐”，提高人们的生活幸福指数；另一方面，应有利于调动现代性所呼唤的精神因素，充分发挥人的主观能动性，使精神力量成为现代化的“助推器”，为现代化进程提供精神动力与智力支持，实现

① 刘小枫：《拯救与逍遥》，三联书店2001年版，第33页。

精神与现代化的互动。

探寻重构当代中国人精神家园的具体路径或方案，首先需要理清当代中国人的精神世界的结构性问题。如果说第一章是以现象描述及理论涵摄的方式揭示当代中国人的精神世界问题，那么这里就是进一步对现代化进程中的精神问题的结构性澄清。通过对世俗化时代的精神问题的结构性澄清，欲求世界过于膨胀凸显为一个重要问题。欲望对现代化进程发挥着不可或缺的推动性作用，现代性也极大地刺激了欲望的生长与膨胀。在人的精神世界中，欲求世界过于膨胀，其他世界自然就会萎缩与贫乏，甚至成为欲求世界的工具。精神结构一旦丧失平衡，一系列的精神问题，如精神贫乏（欲求世界膨胀）、精神孤独（情感世界缺位）、精神懈怠（认知世界缺位）、精神迷茫（评价世界缺位）、精神焦虑（理智认知与评价尺度缺位）、精神空虚（伦理世界与超验世界缺位）等，就会不断侵袭人们的心灵世界，导致人的生存因价值失衡与意义失落而陷入困境。

在当代中国人的精神世界或精神生活中，欲求过于膨胀和情感、认知、评价、伦理、超验等的失位问题，可以说是无处不在、无时不有。这里以消费心理为例分析这一问题。总的来说，从内在精神世界与精神生活来看，消费无非是人类通过消费品满足自身欲望的一种行为。也就是说，消费本身就与人的欲求世界密不可分。具体来说，各种各样的消费心理特征，实际上反映了欲求世界的膨胀与其他世界的缺位或错位：在当代中国人的消费行为中，“人情消费”颇为流行，这从商场里琳琅满目、包装精美、各式各样具有地方特色的礼品及其畅销中可见一斑。“送礼”往往是送者有求于人，而非出自真情实意。还有人为了偿还“人情债”而自己节衣缩食甚至债台高筑。礼尚往来、人情消费过热的背后，是人情高于事、人情高于法、人情高于理的思维方式与价值取向。从内在精神结构来看，这种消费心理反映了情感世界的错位与越位。此外，日常生活中还可见到因情感失落而以疯狂购物、暴饮暴食等进行补偿的消费行为，这种消费行为及其消费心理也反映了情感世界的问题；中国人的诸多消费选择，并不是出于理智的认知，而往往是受他人或传媒的宣传模式的影响，从而做出的从众性、盲目性和愚昧性的消费行为。这反映了人的认知世界出现了问题，即缺乏独立的理性认知；在当代消费选择中，人们往往是在利用诸

如富贵、高雅、浪漫、时髦、前卫等散发出诱惑魅力的商品的衍生价值，来标示其社会地位、生活水准和文化品位，而不太关注商品的实际使用价值。衣服、食品、房子、车子等本是为了满足人的生存需求，现在却成了身份符号的象征。究其原因，无非是炫耀性与攀比性的消费心理在作怪。此外，有些人不以能力大小与贡献多少来评价人，而是以这些外在的身份符号来评判一个人的价值，无疑对这种消费现象起着推波助澜的作用。这种消费心理与评价标准反映出人们的评价世界出现了问题，即缺乏理性的价值评价；在当代中国人的消费中，还有一些恶习性的消费心理。如赌博风气之盛是建国以来空前的，早已灭绝了的嫖娼现象现在又死灰复燃，贩卖与吸食毒品等行为也屡禁不止等。此外，还出现了一种反常现象，即发达地区往往香火旺盛，达官贵人往往迷信算命。这种现象导致了一些与迷信活动有关的消费，如求签算命、大办丧事、建坟墓、扎冥品、摆道场，还有集体兴建菩萨庙，等等。这种恶习性的消费心理与迷信性的消费现象，反映了伦理世界本应遵循的德性逻辑的缺失，以及超验世界的错位（以迷信取代信仰）。

针对欲求世界过于膨胀而导致精神结构失衡的现代性精神问题，我提出“结构归位”作为解决问题的具体途径或方案设计，并以之为当代中国人精神家园的重构图景。这里主要是在前文阐释的重构精神生活的整体统一性、历史传承性和主观能动性的基础上，推动欲求世界由过度膨胀到适度合理，情感世界由迷失错位到真情实感，认知世界由功利化与浮躁趋势到理智认知、深入求知，评价世界由混乱失序到合理规范，伦理世界由虚无化到倚重诚信意识与道德观念，超验世界由遮蔽到澄明。从总体来看，就是通过“各回本位”，促使“一体六维”的内在精神结构找到自己的位置、遵循相应的逻辑、适应各自的原理、发挥自身的作用，并自觉到结构间的关系，最终形成一幅六维结构之间井然有序又相辅相成的精神图景。这一图景主要包括密切联系、不可分割的五块内容，可以说是“五位一体”的“精神和谐图景”，具体内容如下：

其一，“情欲限位”。即作为感性维度或非理性维度的欲求世界与情感世界需要限定位置。欲求与情感是人的精神世界与精神生活的“天然成分”，对人的活动与精神世界的其他维度具有感性推动作用，追求利益的

欲望与发自肺腑的真情实感也是现代化进程的内在推动力。有“欲”才有“希望”。在现代生活中，有追求利益的欲求，就会积极寻找工作；有了工作，就会避免游手好闲、无事生非。然而，如果欲求过于膨胀，在有了一定的财富积累之后，被压抑的欲望反倒有了实现的条件。现代性激发的欲望，未必总是驱动人们用健康的欲望去平衡破坏性的欲望。欲壑难填，欲望一旦失去限制，他人就会成为主体实现欲望的工具，或者沦为主体满足欲望的“物”，这是非常可怕的。欲求过度膨胀不仅会导致个人的内在精神世界与精神生活问题，也会导致一定的社会问题。因此，在人的精神结构中，主体应自觉地限定欲求世界的位置，做欲望的“主人”而不是“奴隶”。这样既不影响欲求发挥推动作用，又能避免欲求过度膨胀的负面效应。对于情感世界来说，真情实感往往能激发人的潜能，促进人的发展。情感对认知、评价和德性等也有一定的推动作用。然而，在现代化进程中，错位的情感导致了一些社会问题。中国传统文化重视情感，无论是孟子讲的“爱亲敬兄之情”，王弼的“圣人有情论”，还是朱熹讲的“以爱之理而名仁”，都突出了情感在现实生活中的地位与作用。在根深蒂固的传统思想影响下，具有中国特色的“人情社会”一定程度上对抗着符合现代性要求的“理性社会”、“法治社会”。人情高于事，人情高于法，人情高于理等思维方式与价值取向导致了诸多“潜规则”的存在，严重制约着现代化进程。这就要求我们，要合理限定情感世界的位置，在不断丰富情感生活的同时，避免情感世界的越位或错位。

其二，“理性上位”。即作为理性维度的认知世界与评价世界需要提升位置。认知与评价在主体的精神世界中处于指导与控制的地位，对人的活动与精神生活发挥着理性监督的作用。一般而言，主体只有在有了一定的认知，并作出一定的评价之后，才会“有所作为”。也就是说，认知与评价决定人的行为，即决定着人是否与如何行动。现代性需要人的精神结构的“理性上位”：市场经济内在要求主体必须依靠其理智认知与客观评价去把握市场规律、了解社会需求、梳理动态信息；民主政治内在要求主体依靠其理智认知与客观评价去破除人情渗透、关系干扰；自由文化内在要求主体依靠其理智认知与客观评价去反思发展的代价、批判现实的不合理之处、创造精神文明成果；公民社会内在要求主体依靠其理智认知与

客观评价去启蒙主体意识、倡导自由平等观念和遵循法治精神。西方的现代化进程也是理性取得居高临下地位的过程。启蒙运动就是要求人去除蒙昧，依靠理性监督，独立做出抉择。我国传统社会与传统文化注重道德与人情，相对缺乏主体意识与理性精神。传统因素在当代中国人的生活世界中依然存有深深的烙印，这影响与制约着我国的现代化进程。时代要求与实践经验呼唤内在精神结构的“理性上位”，以重构既符合又推动现代化的内在精神结构图景。

其三，“超越有位”。即作为超越性维度的伦理世界与超验世界需要有适当位置。伦理世界与超验世界是精神世界的超越性维度，它们发挥着平衡功能与张力作用。现实生活世界不能没有道德规范，完满的精神世界与精神生活也不可缺失伦理世界及其德性逻辑。道德不仅作为品质规范、行为规范和意识形态，成为凌驾于个人之上的外在统治力量，而且也是根据个体生命经验和内心感悟不断生成的。道德关注个体的心灵世界与人格完满，道德意识过于薄弱与道德观念虚无化就会致使内心滋生荒谬、焦虑、空虚、颓废等情绪。人要活得有尊严，离不开高尚的精神品格与超越私利的道德理想。即使没有道德的行为能够逃脱法律的制裁，也不能避开内心的道德拷问。假如有时需要别人的道德性援助，自己就应该做出一些道德性付出。如果说没有德性的人格是不完满的人格，那么没有信念、信仰的人生就是缺少张力的人生。超验世界为人的自我调节、自我平衡和自我完善提供了极具张力性的心灵空间，其中的信仰更是具有提供意义根据与终极关怀的作用。在当代中国人的信仰问题上，现代化进程冲击了对依附于农业社会与皇权政治的传统文化的信仰，“文化大革命”一定程度上冲击了对马克思主义的信仰，“苏东剧变”则冲击了对共产主义的信仰。在人的精神世界中，缺失了忠诚的相信与真心的仰慕，不仅缺少了提供生命张力与心灵慰藉的一个重要支撑，而且直接影响到能够激发人的创造性行动的动力、理想和信念。在当代中国人的精神世界与精神生活中，超验世界，尤其是信仰，需要找到并拥有自己的位置。

其四，防止“逻辑越位”。即满足逻辑、愉悦逻辑、科学逻辑、规范逻辑、德性逻辑和究极逻辑需要各行其位。“一体六维”的精神结构的六大逻辑，在自己的位置上发挥应有的功能，就会使内在精神世界与精神

生活协调有序。一旦出现某一逻辑的越位，就会出现精神问题。比如，在现实生活中，人们常常感到“累”。为什么总是这么“累”呢？依据内在精神结构的逻辑分析，这是欲求世界的满足逻辑的越位造成的问题。满足逻辑越位到情感世界、认知世界、评价世界、伦理世界和超验世界，就会导致主体处处追求占有，时时不忘满足，岂能不“累”？愉悦逻辑越位到认知世界，就会消解科学探索的“较真”意识与学术探索的敬畏精神，还可能使真理仅仅成为茶余饭后的谈资与笑料；在评价人的时候，如果德性逻辑过度越位到评价世界，就会影响到能力与贡献的份量，等等。当然，这里揭示逻辑越位导致的问题，并不是否认诸种逻辑之间的相互联系与相互作用。以欲求世界的满足逻辑为例，我们并不否认它的动力作用，而是说欲求世界的满足逻辑一旦试图越位控制，就应该得到有效制约，使其始终行驶在正确的轨道上，不妄求（科学逻辑的制约），不盲求（规范逻辑的制约），不强求（德性逻辑的制约）等。值得注意的是，这里其他逻辑对满足逻辑的制约，并不是一种“反越位”（以自身越位制约欲求逻辑越位），而是一种在位，这种在位就能制约越位。

其五，避免“原理失位”。即苦乐原理、爱憎原理、真假原理、应实原理、善恶原理和有无原理需要全部到位。“一体六维”的精神结构的六大原理，由六大逻辑推理而出。欲求世界的满足逻辑不可能总是得到满足，苦乐是交织在一起的；情感世界的愉悦逻辑不可能总是得到愉悦，爱憎是始终相随的；认知世界的科学逻辑不可能总是得到科学，真真假假是不可避免的；评价世界的规范逻辑不可能总是得到规范，应然与实然是交替出现的；伦理世界的德性逻辑不可能总是得到德性，善恶是相伴而生的；超验世界的究极逻辑不可能总是得到究极，有无是相生相克的。在内在精神世界与精神生活中，苦与乐、爱与憎、真与假、应与实、善与恶、有与无等，是相互伴随、相互依存的。妄图一劳永逸地取消苦恼、厌恶等心理因素，而一味沉浸于快乐、喜爱、幸福（如果幸福是幸运与福气，那么它是可遇不可求的）等精神因素之中，是不符合精神结构的适应原理的心态。这里需要补充指出的是，要求真假原理、善恶原理和爱憎原理到位，并不拒斥追求真善美相统一的理想或境界。在现实中，真假相随、善恶相伴、爱憎交织等状态和求真去假、求善去恶、求爱去憎等取向，是可

以并行不悖的，而且往往正是前者的存在推动了后者。还需要注意的是，六大原理之间也可以互相弥补以寻求平衡。比如，如果欲求总是不能得到满足，精神生活感觉太“苦”了，就可以以爱弥补，以真弥补，或者以善弥补。

自觉到六大原理的存在与避免“原理失位”，就可以批判或解决现实生活中的一些精神问题：“快乐崇拜”、“让我一次爱个够”等靡靡之音所反映出的精神追求，既是对世界的客观性与非目的性的无知，也是不符合苦与乐、爱与憎等相伴而生的原理的；面对日常生活中经常出现的“烦”，既要自觉到情感世界的爱憎原理决定了不可能有爱无憎，也要注意防止“烦”的情绪影响精神生活的其他原理的功能发挥。也就是说，不能因为“烦”的充斥而消解求真、求应（应然）、求善等精神动力；在现代生活中，“焦虑”也是一种常见的精神状态。现代性的精神“焦虑”，大多是在高新精密的技术网络与错综复杂的人际关系的控制下，感到无能摆脱、无能为力，由此产生的焦急、忧虑等精神感受。对“焦虑”的极度恐惧与矫枉过正往往会使人虚化一切，进而陷入“空虚”的境地。那么，如何在抵制虚无侵袭的同时消解“焦虑”呢？精神结构的六大原理全部到位，就是一剂良方。具体来说，如果坦然面对有苦有乐的人生（苦乐原理到位），拥有真情实感的爱与憎（爱憎原理到位），理智认知真假（真假原理到位），客观评价应实（应实原理到位），承担惩恶扬善的责任（善恶原理到位），超然面对得失（有无原理到位）等，那么自然有利于走出“焦虑”的精神困境，又不会误入“虚无”的深渊。

第五章 实践范式：当代中国人精神现代化的依赖条件

推动当代中国人的精神世界与精神生活和现代化的良性互动，实现当代中国人的精神现代化，是本文进行现代性的精神批判与精神重构的实践目标。这里所谓的精神现代化，作为现代性的精神重构的结果，既有精神“适应”现代化的内涵，又有精神“推动”现代化的意蕴，实际上成为了现代化的一个基本构件。正如思想离开利益就会使自己出丑，现代性的精神重构离开内在世界与外在世界的关联，也一定找不到路径构思或方案设计的现实出路。这里集中从主题选择与主体定位、制度结构与规范体系、现代传媒与价值符号、生活世界与生存方式等方面，探寻当代中国人精神现代化的先决条件或现实依赖条件。

第一节 主题选择与主体定位

在现代化进程中重构当代中国人的精神世界，其主题自然鲜明地指向精神现代化问题，即促成精神世界与现代化良性互动的前景。这一主题可以具体化到“一体六维”的内在精神结构之中。

在欲求世界中，既要鼓励积极合理的欲求，又要控制膨胀无理的欲求，还要严厉限制非法需求或破坏性欲望。此外，当某种欲求无法满足时，也需要精神世界的其他结构性因素积极支持以获得张力与平衡；在情感世界中，需要培养技术与情感的平衡。美国未来学家约翰·奈斯比特曾指出：“每当一种新技术被引进社会，人类必然会产生一种要加以平

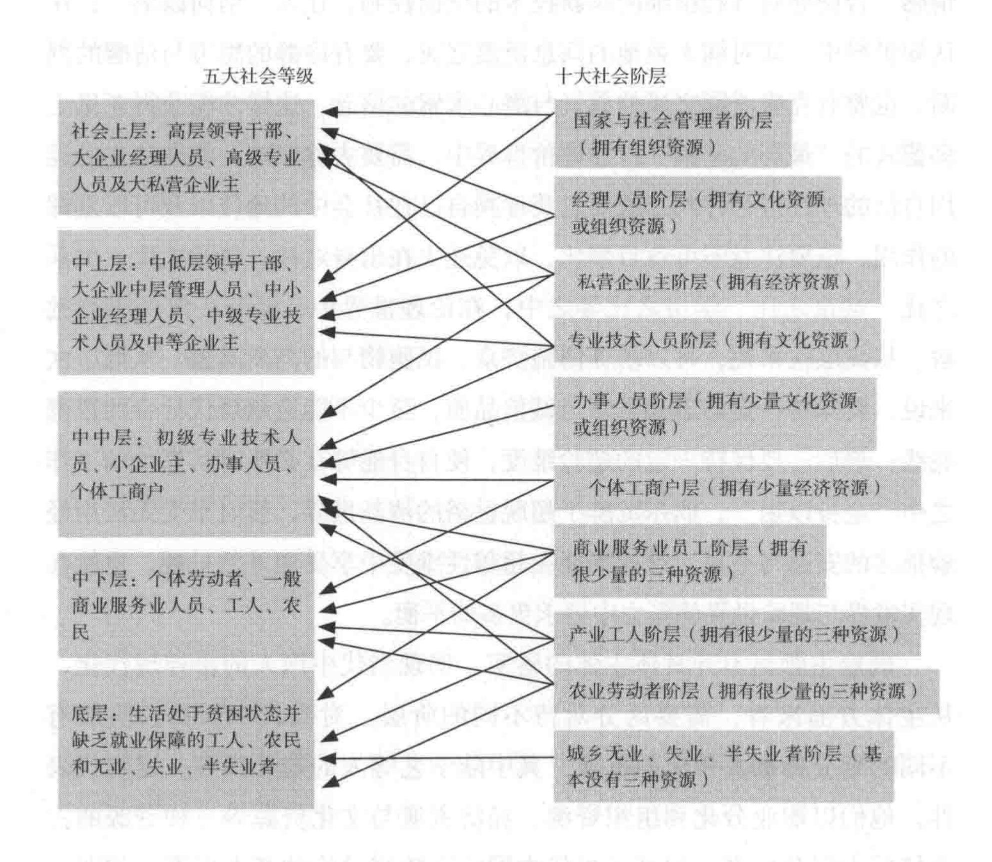
衡的反应，也就是说产生一种高情感，否则新技术就会遭到排斥。技术越高级，情感反应也就越强烈。”因此，“如果我们热衷于相信，或更准确地说，希望技术能够解决我们所有的问题，那么我们实际上是放弃了高情感的个人责任”，“高技术与高情感相平衡，这是象征我们需要平衡物质与精神现实的原则。”[①]奈斯比特对高情感的内涵与建构未做阐述与展开，但至少引起我们注意的是，应该培养能够与高技术平衡互动的现代性情感。否则面对日趋精细的高新技术的全面控制，让人“情何以堪”；在认知世界中，面对铺天盖地的信息泛滥之灾，要有冷静的思考与清醒的判断，也要有克服浮躁之风的勇气与潜心求索的信念，这样才能获得亚里士多德式的“最高的幸福”；在评价世界中，需要去除蒙昧，能够独立的运用自己的理性进行评判。既要自我评判自己在社会中的地位以及可以发挥的作用，也要注意不可盲目攀比，以免迷失在出身之比、背景之比、关系之比、贫富之比、学历之比等之中；在伦理世界中，要有一定的道德觉解。从高层次来说，可以培养博施济众、民胞物与的高尚品德。从低层次来说，要保持一定的道德意识与诚信品质，至少不能逾越现代社会的道德底线；最后，要保持一定的超验维度，使自身能够在必要时从繁忙的工作之中“全身以退”，偶尔沉醉于超脱世俗的清新世界，暂时享受无法用经验描述的安逸与空灵。这样既能在超越性维度中享受额外的乐趣，也能在现实世界与超验世界的张力中寻求更多的平衡。

既定主题离不开具体主体的落实。实现当代中国人的精神现代化，从主体方面来看，需要区分对待不同的阶层。对当代中国社会阶层有不同的划分标准及相应的框架，其中陆学艺等人的划分具有一定的代表性。他们以职业分化和组织资源、经济资源与文化资源等三种资源的占有情况为划分标准，勾画了当代中国社会阶层结构的基本形态（如图二所示）。

在十大阶层中，拥有组织资源的社会上层，应发挥主导作用。在我们看来，“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”的观点具有片面性，精神

① 约翰·奈斯比特：《大趋势——改变我们生活的十个新方向》，中国社会科学出版社1984年版，第14、42、53页。

文明重在建设。因此，一方面，社会上层要积极有为，自觉到精神现代化的重要性，并通过政策积累逐渐形成一套可行措施，以推动人的精神世界与现代化的良性互动，实现精神现代化；另一方面，作为权力逻辑的施动者，在行使权力的过程中也要考虑权力之受动者的精神感受；拥有经济资源的上层与中上层，在资本逻辑的运行过程中，既要发挥资本的积极作用，也要明确资本“吃人”的本性。这就要求全面看待资本、合理规范



图二：当代中国社会阶层结构图[①]

注：图中箭头表示相关社会阶层的全部或部分可以归入五大社会等级中的某个等级。

①陆学艺主编：《当代中国社会阶层研究报告》，社会科学文献出版社2002年版，第9页。

资本。具体来说，一方面，可以发挥资本效用以提供丰富的精神产品，另一方面，也要注意防止资本逻辑易造成的生存方式的“物化生存”与精神生活的异化状态；拥有文化资源的中上层或中中层，更应该成为精神重建的呼吁者、倡导者和执行者，其中首要的就是以身作则规范自我的精神生活；对于中下层或底层，要有凭能力吃饭、凭能绩立足的意识，过有尊严的生活，当然也需要上层的民生工作保障，以使他们共享到物质文明与精神文明的发展成果。

第二节　制度结构与规范体系

内在世界与外在世界的关联性，决定了现代性的精神重构离不开制度结构的保障与规范体系的支持。利益与财富无疑是人的生活世界及精神生活的重要支柱。这就需要优化制度结构与规范体系，以合理地协调利益关系与公正地分配财富，从而使外部环境能够有利于人的精神生活，至少不产生过多的负面影响。

何谓利益？经过研究，马克思曾得出结论：“利益不是仅仅作为一种‘普遍的东西’存在于观念之中，而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”[①]这就是说，利益首先是一种特殊的关系，即“彼此分工的个人之间的相互依存关系”；这种关系不是一般的社会关系，而是一种特殊的社会关系，即是体现在需求主体（人）对需求对象的分配关系。换句话说，人对对象的需要在一定的分配关系中就表现为利益。内在精神世界与精神生活和利益密切相关。利益关系直接制约着人的欲求满足，并渗透到人的情感世界与评价世界。对此，马克思曾明确指出：“人们奋斗所争取的一切，都同他们的利益有关”，[②]而“‘思想’一旦离开‘利益’，就一定会使自己出丑”。[③]值得注意的是，思想不能脱离利益的分析方法，实际上成为马克思走向历史唯物主义的“阿莉阿德

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第84页。
② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第82页。
③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第103页。

尼之线。”[1]马克思对利益问题的高度重视及其对利益与思想关系的研究启发我们，要不断合理化制度结构与规范体系，以满足大众日益增长的各种利益诉求，并规范不合理的利益要求，从而为内在精神生活提供外在的利益关系保障。

财富也是影响人的自由全面发展及精神生活质量的重要因素。物质财富积累不仅为社会历史的发展奠定了物质基础，而且可以直接对人的发展发挥积极作用。从本质上看，社会财富作为人的作品，不仅确证了人的社会本质与实践本质，更重要的是它作为一种载体与基础，促进着人的自由全面发展。对此，马克思指出：“财富……不过是通向真正人的现实的道路，——这种对人的本质力量的占有或对这一过程的理解。”[2]在马克思那里，物质财富的生产与积累最终是为了实现人的自由全面发展。人的自由全面发展离不开一定的物质财富基础，所以共产主义的“自由个性”必须建立在“个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富”的基础上；而共产主义的实现也必须“在以往发展的全部财富的范围内生成”。[3]没有一定的物质财富基础，人们的基本需要就无法满足，生存也难以保证，“全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃”，这就谈不上人的自由全面发展以及精神家园建构了。

值得注意的是，在目前我国现实生活中，出现了一些不正确的财富观：一些人鄙视劳动、轻视劳动，善于投机；一些人片面重视物质财富，忽视精神财富；一些人推崇金钱至上，一切向“钱”看；一些人推崇权力至上，奉行有权就有一切；有些人“不仁而富”，“为富不仁”，非法占有财富、随意挥霍财富；有些人认为有“财”就有“富”，有“富”就有“福”，错把“财”富当幸福，等等。建构合理化的制度结构与规范体系，使人们形成健康合理的财富观，在物质财富创造过程中享受到更多的精神乐趣。同时，尽力促成公正的财富分配，为提高人们的精神生活质量

① 阿莉阿德尼之线，为古希腊罗马典故。恩格斯在《自然辩证法》导言中引用了这个典故，用来比喻能够帮助解决复杂疑难问题的办法。参见《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第270页。这里，我们借用这一典故，用以揭示利益范畴在马克思走向历史唯物主义历程中的重要作用。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第100页。

③ 同上，第81页。

提供一定的现实支撑。这无疑是实现当代中国人的精神现代化的基本依赖条件。

第三节 现代传媒与价值符号

现代传媒是包括电视、电影、网络、书刊、广播等在内的传播新闻信息的媒介。在现代化进程中，从传统媒介到现代媒介的发展，使得诸种新闻信息传播工具从“旧时王谢堂前燕”到“飞入寻常百姓家”。因此，现代传媒也成为面向大众、依靠大众、服务大众的大众传媒。大众传媒在感官刺激中浸蚀着受众的头脑，对内在精神世界及精神生活起着潜移默化的渗透性作用。鉴于大众传媒的本质、特征及其功能，如何发挥其在实现精神现代化中的作用？我认为，这里主要可以从以下两个方面出发：

从受众方面来看，首要的是应对大众传媒的本质有清醒的认知，并保持一定的批判意识与超越维度。大众传媒传播信息的过程，无非是对诸种人物或事件，进行一定的加工，并借助于现代性的工具媒介，把编码后的信息以声音或图像的方式直接呈现在大众面前。因此，大众传媒除了忠实地传播某些信息之外，它的虚拟特征也非常明显。在鲍德里亚看来，“大众传媒的‘表现’就导致一种普遍的虚拟，这种虚拟以其不间断的升级使现实终止。这种虚拟的基本概念，就是高清晰度。影像的虚拟，还有时间的虚拟（实时），音乐的虚拟（高保真），性的虚拟（淫画），思维的虚拟（人工智能），语言的虚拟（数字语言），身体的虚拟（遗传基因码和染色体组）。……人工智能不经意落入了一个太高的清晰度、一个对数据和运算的狂热曲解之中，此现象仅仅证明是已实现的对思维的空想”。[①]对于受众来说，绝不能迷惑或沉迷于这种唯美却虚拟、感人却非真、泛情而乏真情的传媒世界之中，更不能以之为标准来评价现实生活，或者在生活中模仿传媒中的虚拟设计。当然，在保持自觉地批判意识与超越的前提下，也可以在休闲时利用这种高清晰的虚拟化超越现实与愉悦身心。

从大众传媒者的角度来看，应在大众传媒中渗透一些有意义的价值符

① 博德里亚：《完美的罪行》，商务印书馆2000年版，第33～34页。

号。这就要求大众传媒者，既要克服过去“教而不乐”的倾向，又要避免今天“乐而不教”的趋势。在中国现代化进程中，大众传媒功不可没，然而其负面作用也不容忽视。在当代生活中，有的大众传媒出现了一些不良倾向，如盲目崇外、以俗为雅、弄假为真、情感泛滥、煽动色情、美化暴力，等等。在有的大众传媒中，文化被从其本质内涵中抽离出来，成为一种商品形式、消费需要和纯粹形式的意指物（signifier）。鲍德里亚曾深刻指出：“电视广播传媒提供的、被无意识地深深地解码了并‘消费了’的真正信息，并不是通过音像展示出来的内容，而是与这些传媒的技术实质本身联系着的、使事物与现实相脱节而变成互相承接的等同符号的那种强制模式。”[①]在如此法则之下，愈来愈多、各式各样无意义的文化符号垃圾被制造出来并充斥在大众传媒之中，而有利于提高人们的休闲娱乐质量、审美标准和精神生活水平的有意义的价值符号则被弃之一边。从促进精神现代化来看，大众传媒应当把现实性与理想性、整体性与个体性、世俗性与超越性等结合起来。既要注重感性需求与日常休闲娱乐，也要引导理想与关注人生境界等问题，从而对现代化进程中人们寻求安心立命之本的探索有所启发。

第四节　生活世界与生存方式

生活世界、生存方式和精神世界之间存在着必然的逻辑关联与密切的现实联系。由衣食住行、饮食男女、婚丧嫁娶、礼尚往来等日常生活所构成的生活世界，是精神生活的重要场所或舞台；在生活世界中逐渐积累，并在形成以后深层性地制约着生活世界的生存方式，往往渗透到内在精神世界，制约着精神生活的方式与质量。由此，探索精神现代化的依赖条件，无法绕开对现代生活世界与生存方式的关注与批判。

人既是一种自然性的存在，也是一种社会性的存在，还是一种精神性的存在。作为一种精神性的存在，人必然要追问人生有无意义这一关涉生存根基的问题。追问人生有无意义是人超越于其他存在的优势。然而，也

① 博德里亚：《消费社会》，南京大学出版社2000年版，第130页。

正是这一优势往往使人在意义失落中品尝莫名的空虚与无奈。面对现代化进程中意义失落的文化危机或人的危机，胡塞尔在20世纪30年代为欧洲人开出了回归生活世界的药方。在胡塞尔看来，“实证科学正是在原则上排斥了一个在我们不幸的时代中，人面对命运攸关的根本变革所必须立即作出回答的问题：探问整个人生有无意义”。对于这个问题，“我们处处想把‘原初的直观’提到首位，也即想把本身包括一切实际生活的（其中也包括科学的思想生活），和作为源泉滋养技术意义形成的、前科学的和外于科学的生活世界提到首位”。[①]

寻求意义需要回到生活世界。但是，我们要回到的生活世界，是应然的生活世界，而非现实中的生活世界。因此，我们需要在批判现实生活世界中寻求意义的根源。海德格尔就曾深刻地指认了现实生活世界的异化状态。在他看来，现实的生活世界是一个全面异化的领域，是一种非本真的存在状态，而沉沦于这样的日常生活世界之中显然是无法获得作为生存根基的人生意义的。这是因为，在如此的生活环境之中，“常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样判断，我们就怎样阅读怎样判断；竟至常人怎样从‘大众’中抽身，我们就怎样抽身；常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西‘愤怒’。这个常人不是任何确定的人，而一切人（却不是作为总和）都是这个常人，就是这个常人指定着日常生活的存在方式。”[②]总之，关注生活世界、批判生活世界和重塑生活世界，是我们在生活世界、生存意义和内在精神世界的关联中，推进现代性的精神重构，进而实现精神现代化的重要实践方向。

生存方式是生活世界的深层支撑。生活世界的内在支撑或深层基础主要就是人的思维方式、价值取向、行为方式和生活方式。马克思曾从社会生产力发展和人的发展的关系角度，把社会历史划分为三个阶段（形态）：“人的依赖关系（起初完全是自然发生）的，是最初的社会形式，在这种形式下，人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形式，在这种形式下，

① 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社1988年版，第6、170页。
② 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第156页。

才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。”[①]从这个划分来看，当代中国主要处于第二大阶段，即“以物的依赖性为基础的人的独立性”。在这个阶段中，市场经济是占支配地位的经济形态，物质驱动与利益刺激是经济社会发展的重要推动力，人们的生存方式则主要呈现为“物化生存”。同时，依靠能力生存的取向也日益突出与明显。“物化生存”容易导致精神懈怠、精神萎缩、价值坍塌、理想式微和意义失落，而“能力生存”往往是与心里踏实、胸怀坦荡、精神独立和心灵清静等联系在一起的。如何消解“物化生存”，以及如何推动“能力生存”，是在市场经济、生存方式和精神世界的关联中，推进现代性的精神批判与精神重构，进而实现当代中国人精神现代化的重要思考线索。

在我国现代化进程中，不仅出现了马克思所揭示的物的依赖及其对人的生存方式的影响，而且出现了血缘本位、权力本位、金钱本位和关系本位等都成为制约人们的生活世界与生存方式的根本性因素这一现象。具体来说，表现在社会性格上，就是出现了形形色色的血缘依赖性格、权力依赖性格、金钱依赖性格和关系依赖性格；表现在生活方式上，就是出现了各种各样的血缘化生存、权力化生存、金钱化生存和关系化生存。如果用现实中的流行语说，就是所谓“官二代”、“富二代”、“拼爹时代”、“神马都是浮云”等表征自我迷失、依赖心强的诸种语言符号。在从实然性的生存方式向应然性的生存方式的转变中，推进现代性的精神批判与精神重构，是实现当代中国人的精神现代化的不可或缺的现实依赖条件。

---

①《马克思恩格斯全集》第30卷上，人民出版社1995年版，第107～108页。

结语　唤起与期待：现代性的终极谋划？

当哈贝马斯作出现代性是“未完成的谋划”的论断时，值得继续追问的是，现代性是否能够完成以及如何算是完成？也许还可以进一步拷问，建构既与现代化和谐共存又能良性互动的精神世界，实现精神现代化，是否为现代性完成的必备谋划（亦或最终条件）？或许我们可以不必过多地反思现代性的精神生活状况，依然能够过着随波逐流甚至怡然自得的惬意生活，并以心安理得的心态相伴一生。然而，虔诚地思索追问与知识分子的批判精神和责任感，迫使我们始终面对现代化与精神重建的纠缠。

值得注意的是，作为一个后发依赖型的现代化发展中国家，我们的精神现代化问题显得尤为迫切、尤为重要。对此，美国社会学家英克尔斯似乎在提醒我们：“一个国家可以从国外引进作为现代化最显著标志的科学技术，移植先进国家卓有成效的工业管理方式、政府机构形式、教育制度以至全部的课程内容，在今天的发展中国家里，这是屡见不鲜的。进行这种移植现代化尝试的国家，本来怀着极大的希望和信心，以为把外来的先进技术播种在自己的国土上，丰硕的成果就足以使它跻身于先进国家行列之中。结果它们收获的是失败和沮丧。最先拟想的完美蓝图不是被歪曲成奇形怪状的讽刺画，就是为本国的资源和财力掘下坟墓。痛切的教训使一些人开始体会和领悟到，那些完善的现代制度以及伴随而来的指导大纲、管理原理，本身是一些躯壳。如果一个国家的人民缺乏一种能赋予这些制度以真实生命力的广泛现代心理基础，如果没有执行和运用这些现代制度的人，他们自身还没有从心理、思想、态度和行为方式上都经历一个向现代化的转变，失败和畸形发展的悲剧是不可避免的。再完善的现代制度和管理方式，再先进的技术工艺也会在一群传统人的手中变成废纸一堆”。

因此，“一个国家只有当它的人民是现代人，它的国民从心理和行为上都转变为现代的人格，它的现代政治、经济和文化管理机构中的工作人员都获得了某种与现代化发展相适应的现代性，这样的国家才可真正称之为现代化的国家。否则，高速稳定的经济发展和有效的管理，都不会得以实现。即使经济开始起飞，也不会持久。”[①]在当代中国，现代化发展的后发性与依赖性，使得如何进行现代性的精神批判与精神重建，不仅成为一个“中国问题”，而且成为一个“中国难题”。

一旦思入精神现代化的问题，就会发现似乎陷入了一个层层叠加的问题链。如何自觉自发地推动人的精神世界与精神生活从传统向现代迈进？以主体性保证科学主义之运行、以工具理性实现价值理性之承诺的现代化对人的精神世界的冲击，是否是不可避免与无法改变的？能否在冲突中支撑起良性互动的契机？又应否进一步地追问：精神重建之路在何方？沉思与追问是哲学思维方式的重要特征。在海德格尔那里，无论早期的存在之思，还是晚期的诗性之思，都弥漫着一种沉思的厚重氛围。他曾言：“沉思执著于追问。追问乃通向答案之途。”[②]问乃思之虔诚，思乃问之恭敬。对于现代化与精神重建的问题，我不想也无能提供一种让人人满意的既定答案式的解析，只想提供对解决问题的可能性路径的探索，以唤起越来越多的人的关注，并期待着对此复杂性与动态性问题的不断追思。许纪霖也曾有过类似的感慨，他说过：“作为一个知识分子，对社会所能做的，也许只是凭藉自己的超越性思考和敏锐感受提出问题，并提出解决问题的可能性途径，仅仅如此而已。”[③]当然，在从现代性的文化批判深入到现代性的精神批判，并经过从价值取向到结构逻辑的坐标转移之后，通过对内在精神世界剥茧抽丝般的缜密分析与条分缕析式的结构梳理，我进一步把重建精神世界导向重构精神世界，以“重构”的方式深化、推进和完成“重建”。在这里，我初步提出了自己分析人的精神世界的结构框架，即“一体六维”的内在精神结构。在这个分析框架中，我还重新思考了哲学思想家们对人的安心立命之本问题的探索，这同时也是用他们睿智

① 阿列克斯·英克尔斯：《人的现代化》，四川人民出版社1985年版，第3～4页。
② 海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆1999年版，第68页。
③ 许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，三联书店1997年版，第5页。

的思想对“一体六维”的内在精神结构的验证与拓展。在此基础上，我还尝试着构思了现代性的精神重构之路，即在“双向重构”中寻求意义，并进一步地以“结构归位”为具体路径或方案设计，重构了当代中国人精神家园的理想图景。

哲学的使命往往是敏锐地发现问题，进行深刻地理论批判，唤起超越实然的意识。然而，人们对于哲学探讨一般都抱有一种期望，即希望其在理论批判之后能够提出解决问题的出路或方案。现代化与精神世界重建，对于当今世界，尤其是当代中国，无疑是一个重要且迫切的问题！然而扪心自问，对于自己对这一问题的解决路径的思考，自我感觉也不甚满意，也许又陷入了人们常常指责的“理论批判深刻，实践指导苍白”的尴尬境地。我会在以后的学术生涯中持久关注并深入思考这一问题，同时也希望能唤起同行人的注意，使对这一问题的详尽阐释及对其解决路径的探索尽快地趋于精致优美。追思至此，忽然想起了胡塞尔阐释自己的研究计划的方式，深有同感，就暂且以此作为这个阶段性研究的不能算是结束的结束吧：“我并不想教授，而只是想引导，只是想指出和描述我所看到的东西。我并不要求别的，只是要求允许我能像每一个以其全部的真诚经历了哲学式生存的命运的人一样，首先对我自己，因此也对别人诚实地讲述。”①

① 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，商务印书馆2001年版，第30页。

参考文献[①]

1.弗洛姆：《占有还是生存》，三联书店，1985年。

2.马克斯·韦伯：《经济与社会》上卷，商务印书馆，1997年。

3.高新民：《现代西方心灵哲学》，武汉出版社，1994年。

4.马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社，1987年。

5.韩庆祥 徐绍刚：《寻求对人生命运和心灵世界的合理解答》，《郑州大学学报》2001年第1期。

6.韩庆祥：《重建当代中国人的精神世界》，《学习时报》2010年10月4日。

7.孙正聿：《属人的世界》，吉林人民出版社，2007年。

8.孙正聿：《崇高的位置》，人民出版社，2010年。

9.理查·罗蒂：《哲学和自然之镜》，三联书店，1987年。

10.王海滨：《马克思开辟的哲学现实化道路及其当代性》，《天津社会科学》2010年第4期。

11.韩庆祥 王海滨：《我们的哲学："首要在于解释世界"》，《社会科学战线》2010年第7期。

12.黑格尔：《精神哲学》，人民出版社，2006年。

13.《马克思恩格斯全集》第1卷下，人民出版社，1995年。

14.孙正聿：《以哲学的工作方式推进马克思主义哲学研究》，《学术月刊》2007年第5期。

15.李泽厚：《李泽厚哲学文存》下编，安徽文艺出版社，1994年。

① 按在文中出现的先后顺序排列。

16.乔纳森·弗里德曼：《文化认同和全球性过程》，商务印书馆，2003年。

17.梁启超：《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984年。

18.伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，上海译文出版社，1999年。

19.帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1986年。

20.许纪霖：《寻求意义：现代化变迁与文化批判》，三联书店，1997年。

21.布莱克：《现代化的动力》，四川人民出版社，1988年。

22.雅斯贝尔斯：《时代的精神状况》，上海译文出版社，1997年。

23.博德里亚：《消费社会》，南京大学出版社，2000年。

24.杭之：《一苇集》，三联书店，1991年。

25.卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆，1996年。

26.海德格尔：《林中路》，上海译文出版社，1997年。

27.利奥塔：《非人》，商务印书馆，2000年。

28.约瑟夫·奈：《硬权力与软权力》，北京大学出版社，2005年。

29.约瑟夫·奈：《美国霸权的困惑——为什么美国不能独断专行？》，世界知识出版社，2002年。

30.约瑟夫·奈：《软力量——世界政坛成功之道》，东方出版社，2005年。

31.周国平：《尼采：在世纪的转折点上》，新世界出版社，2008年。

32.叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆，2004年。

33.周辅成：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆，1987年。

34.弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆，1988年。

35.莫蒂默·艾德勒，查尔斯·范多伦 主编：《西方思想宝库》，吉林人民出版社，1988年。

36.康德：《判断力批判》，人民出版社，2002年。

37.陈望衡：《20世纪中国美学本体论问题》，湖南教育出版社，2001年。

38.杨明照：《抱朴子外篇校笺》第四十卷，中华书局，1997年。

39.亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆，1959年。

40.皮亚杰：《儿童的心理发展》，山东教育出版社，1982年。

41.皮亚杰·英海尔德：《儿童心理学》，商务印书馆，1980年。

42.皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆，1981年。

43.玻恩：《我这一代的物理学》，商务印书馆，1964年。

44.卡尔·波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社，1988年。

45.李德顺：《价值论》，中国人民大学出版社，2007年。

46.哈贝马斯：《在事实与规范之间》，三联书店，2003年。

47.N·霍恩：《法律科学与法哲学导论》，法律出版社，2005年。

48.托马斯·库恩：《必要的张力》，福建人民出版社，1981年。

49.休谟：《人性论》下册，商务印书馆，1980年。

50.杜威：《人的问题》，上海人民出版社，1965年。

51.罗素：《宗教与科学》，商务印书馆，1982年。

52.艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社，1981年。

53.汉娜·阿伦特：《精神生活·思维》，江苏教育出版社，2006年。

54.黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1996年。

55.亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，1992年。

56.麦金太尔：《德行之后》，中国社会科学出版社，1995年。

57.罗国杰：《伦理学》，人民出版社，1989年。

58.唐凯麟：《伦理学》，高等教育出版社，2001年。

59.Peter Singer: How Are We to Live? Ethics in an Age of Self Interest, Prometheus Books, 1995.

60.拉罗什福科：《道德箴言录》，三联书店，1987年。

61.康德：《纯粹理性批判》，人民出版社，2004年。

62.黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年。

63.熊十力：《熊十力全集》第3卷，湖北教育出版社，2001年。

64.康浦·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，华中师范大学出版社，2000年。

65.楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，1980年。

66.陈鼓应：《老子注释及评介》，中华书局，1984年。

67.牟宗三：《四因说演讲录》，见李景明 唐明贵 编：《20世纪儒学

研究大系·儒道比较研究》，中华书局，2003年。

68.海德格尔：《海德格尔选集》，三联书店，1996年。

69.盖格尔：《艺术的意味》，华夏出版社，1999年。

70.雅斯贝尔斯：《当代的精神处境》，三联书店，1992年。

71.柏拉图：《理想国》，商务印书馆，1986年。

72.亚里士多德：《尼各马可伦理学》，商务印书馆，2003年。

73.唐君毅：《孟墨庄荀之言心申义》，《新亚学报》1995年第2期

74.王博：《庄子哲学》，北京大学出版社，2004年。

75.刘小枫：《拯救与逍遥》，三联书店，2001年。

76.奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆，1963年。

77.柯普斯登：《西洋哲学史·第二卷：中世纪哲学》，台北黎明出版社，1988年。

78.张荣：《奥古斯丁的灵魂观》，《河北师范大学学报》1998年第3期。

79.王阳明：《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年。

80.李泽厚：《哲学纲要》，北京大学出版社，2011年。

81.海德格尔：《存在与时间》，三联书店，1987年。

82.康德：《实践理性批判》，人民出版社，2003年。

83.黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆，1997年。

84.尼采：《权力意志》，商务印书馆，1991年。

85.尼采：《论道德的谱系》，三联书店，1992年。

86.张庆熊：《尼采哲学思想的主轴：以权力意志为准则重估一切价值》，《学术月刊》2009年第12期。

87.尼采：《偶像的黄昏》，湖南人民出版社，1987年。

88.陈嘉明：《现代性的虚无主义—简论尼采的现代性批判》，《南京大学学报》2006年第3期。

89.海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆，1999年。

90.冯友兰：《三松堂全集》第11卷，河南人民出版社，2001年。

91.冯友兰：《贞元六书》，华东师范大学出版社，1996年。

92.马尔库塞：《审美之维》，三联书店，1989年。

93.弗洛姆：《逃避自由》，见黄颂杰主编：《弗洛姆著作精选》，上

海人民出版社，1989年。

94.吉登斯：《现代性与自我认同——现代晚期的自我与社会》，三联书店，1998年。

95.黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆，1983年。

96.李宗桂：《国学与中华民族精神家园》，《中山大学学报》2009年第3期。

97.向玉乔：《中华民族共有精神家园的构成与特征》，《光明日报》2008年4月1日。

98.《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年。

99.冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年。

100.孙正聿：《寻找"意义"：哲学的生活价值》，《中国社会科学》1996年第3期。

101.宋健主编：《现代科学技术基础知识》，科学出版社，1994年。

102.乔治·卢卡契：《审美特性》第1卷，中国社会科学出版社，1986年。

103.万俊人：《现代语境中的伦理学和伦理学家》，《道德与文明》2007年第4期。

104.王岳川　尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社，1992年。

105.《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1995年。

106.Tillich：Systematic Theology, Volume 1, University of Chicago Press, 1951.

107.胡塞尔：《生活世界现象学》，上海译文出版社，2002年。

108.胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，商务印书馆，2001年。

109.赫尔舍：《人是谁》，贵州人民出版社，1994年。

110.胡塞尔：《胡塞尔选集》，三联书店，1997年。

111.徐洪兴主编：《20世纪哲学经典文本——中国哲学卷》，复旦大学出版社，1999年。

112.鲁道夫·奥伊肯：《生活的意义与价值》，上海译文出版社，1997年。

113.《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年。

114.马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年。

115.《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年。

116.《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1975年。

117.韩庆祥：《社会层级结构与以人为本：一种政治哲学的分析》，《中共中央党校学报》2007年第1期。

118.亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，1965年。

119.鲁道夫·奥伊肯：《新人生哲学要义》，中国城市出版社，2002年。

120.许纪霖：《世俗社会的中国人精神生活》，《天涯》2007年第1期。

121.鲍曼：《立法者与阐释者》，上海人民出版社，2000年。

122.查尔斯·泰勒：《现代性之隐忧》，中央编译出版社，2001年。

123.鲍曼：《被围困的社会》，江苏人民出版社，2005年。

124.约翰·奈斯比特：《大趋势——改变我们生活的十个新方向》，中国社会科学出版社，1984年。

125.陆学艺主编：《当代中国社会阶层研究报告》，社会科学文献出版社，2002年。

126.《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957年。

127.《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995年。

128.博德里亚：《完美的罪行》，商务印书馆，2000年。

129.胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，上海译文出版社，1988年。

130.《马克思恩格斯全集》第30卷上，人民出版社，1995年。

131.阿列克斯·英克尔斯：《人的现代化》，四川人民出版社，1985年。

外文主要参考文献

1.Tom Rockmore. Marx After Marxism. Blackwell Publishers, 2002.

2.Marcuse, H. Beyond one-dimensional man. Edited by Douglas Kellner, Towards a critical theory. London and New York, 2001.

3.Andrew Feenberg. From Critical Theory of Technology to the Rational

Critique of Rationality. Social Epistemology, Vol.22. (1), 2008.

4.Jari I.Niemi. Jurgen Habermas's Theory of Communicative Rationality: The Foundational Distinction Between Communicative and Strategic Action. Social

5.Theory and Practice, Vol. 31 (4), 2005.

6.Edwards Randle R: Human Rights in Contemporary China. Columbia University Press, 1986.

7.Mary Douglas, Aaron B. Wildvasky: Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental. University of California press, 1983.

8.Zaitchik Jeoseph A: Human values: Perspectives on Six Themes. Benchmark Publisher, 1993.

9.Hsiung James C: Human Rights in East Aisa: A Culture Perspective. Paragon House press, 1985.

10.Gordon Milton M. Human Nature, Class and Ethnicity. Oxford University press, 1993.

11.Novack George: Humanism and Socialism. Pathfinder Press, 1973.

12.Sinari Ramakant: Concept of Man in Philosophy. Indian Instit of Advanced Study, 1991.

13.Nesselroade John R.ed: Individual Development and Social Change: Explanatory analysis. Academic Press, 1985.

14.Hinton, W, , Shenfan: the Continuing Revolution in a Chinese Village,New York: Random House, 1983.

15.Chan, A. and other. Chen Village: the Recent History of a Peasant Communist Mao's China.Berkely: University of California Press, 1984.

16.Chari, Anita. Reconstructing Reification: Toward Postcapitalist Forms of Life.Conference Papers -- Western Political Science Association, 2009 Annual Meeting.

17.Christophe Schinckus. The Importance of Communicative Rationality on Financial Markets. Journal of Economic and Social Research, Vol. 12 (2), 2010.

18.Byron Rienstra, Derek Hook. Weakening Habermas: the Undoing of Communicative Rationality. Politikon, Vol. 33 (3), 2006.

19.AndrewHeywood, Political Theory: An Introduction, London, Macmillan, 1999.

20.Edward Lazear, Human Wealth and Human Capital, National Bureau of Economic Research, 1995.

21.Ernst Bloch, The Spirit of Utopia， Meridian, 1998.

22.Henri Lefebvre, Every Life in the Modern World London: The Athlonepress, 2000.

23.Steven Best, Douglas Kellner, The Postmodern Adventure London: Guilford Press2001.

24.David Harvey: The New Imperialism， Routledge, 2003.

25.Callon, Michel, Pierre Lascoumbes, and Yannick Barthe. Acting in an uncertain world: An essay on technical democracy. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

后 记[①]

人生需要不断地反思与总结，博士论文后记也是对一段生活的回忆、反思和总结。

“立志宜思真品格，读书须尽苦功夫”。回首三年来在中央党校马克思主义哲学专业的读博生活，最无愧于心的就是自己这三年的时光几乎都是在图书馆和教室里度过，阅读了大量的马克思主义哲学方面的原典与论著，以及西方哲学与中国哲学的经典著作。这是能够顺利完成“人的精神结构及其现代批判——当代中国人的精神世界重构”这篇论文的前提。

“学而不思则罔，思而不学则殆”。读书若缺乏独立地、批判性地思考，就会陷入读读忘忘、没有收获、厌烦阅读的误区与怪圈，始终无法形成学术积累与独立见识。从十年前初次接触马克思主义哲学，就有两个问题深深地吸引住了我，这就是实践问题和异化问题。围绕着这两个问题，在读书过程中进行了反复地思考，并完成了与之相关的学士论文与硕士论文。读博以来，每一段时期都会盯着一个核心问题，反复地阅读与思考。这是能够对“当代学术的一个重要主题”，“在详细分析学术资料的基础上进行了大胆的学术创新和理论构建”（博士论文盲评评语）的基础。

“文章千古事，得失寸心知”。写作是对读书与思考的延续和深化，而读书与思考，只有以作文的形式凝聚下来，才能铸就发展的基石与进步

① 本书是在作者的博士论文的基础上修订完成的，为了铭记那段刻骨铭心的岁月，这里完整地保留当时一气呵成的后记。在中国人民大学哲学院博士后流动站从事研究工作期间，合作导师郝立新教授对于一些相关问题的指导与点拨，令作者记忆犹新、回味无穷，在此特向郝立新教授致以崇高地敬意！这篇博士论文曾获得教育部2011年博士研究生学术新人奖的资助，并荣获中央党校2013年优秀博士学位论文，也对诸位匿名评审专家表示衷心地感谢！

的阶梯。在写作论文的过程中，我切身感受到，一个人的阅读水平、语言水平和写作水平之间的差距。简单地说，就是通过大量的阅读和反复的思考，你可能对于一个问题的认识已经比较深入，但是当你要把它表达出来尤其是以正规论文的格式写出来的时候，你会发现这个工作与读懂一个问题之间的差距。

总之，正是读书—思考—写作—再读—再思—再写……的研究习惯，推动着我在学术之路上艰辛探索并不断前行，也顺利地完成了这篇博士论文。

时光荏苒，沧海桑田，人生浮沉，世事难测，唯讲堂犹在，松竹翠然。在读博的三年生活里，我能够系统地阅读大量书籍，在《天津社会科学》、《社会科学战线》、《学习与探索》等重要刊物独立发表二十余篇学术论文，荣获教育部“博士研究生学术新人奖”，并最终完成博士论文，都要感谢我的导师——韩庆祥教授，没有韩老师在学术上高屋建瓴与逻辑缜密地严格指导，恐怕自己仍然要在哲学门外徘徊许久不得而入！在这里，郑重地向韩老师道一声：“韩老师，您辛苦了！”

同时，我也要感谢中央党校给我提供了一个良好的学习环境和舒心的生活环境，尤其是马克思主义哲学专业的各位导师，感谢你们对我们这一届研究生的指导；感谢评阅论文并提出宝贵意见的答辩委员会的各位老师，谢谢你们!

由于作者水平有限，论文中问题一定不少，恳切希望各位专家同仁给予批评指正，并加以赐教。

王海滨

2012年5月于中央党校

[General Information]
书名=人的精神结构及其现代批判：当代中国人的精神世界重构之思
作者=王海滨著
页数=139
SS号=13714472
DX号=
出版日期=2015.03
出版社=新华出版社